أبو الفرج ابن الجوزي

٥١٠ هـ - ٥٩٧ هـ

آراؤه الكلامية والأخلاقية

تأليف
د. آمنة محمد نصير
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية البنات الإسلامية
جامعة الأزهر

دار الشروق

أبو الفرج ابن الجوزي

الطبعة الأولى

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا : شروق
تلكس 93091 SHROK UN

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا : داشروق
تلكس : SHOROK 20175 LE

SHOROUK INTERNATIONAL 316/318 REGENT ST . LONDON W1 UK.TEL. 6372743/4

أبو الفرج ابن الجوزي رحمه الله

٥١٠ هـ - ٥٩٧ هـ

آراؤه الكلامية والأخلاقية

تأليف

د. آمنة محمد نصير

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية البنات الإسلامية
جامعة الأزهر

دار الشروق

إهداء

إلى

رفيق الدّرب وشريك الحياة ، زوجي

المستشار الدّمرداش العقالي

شُكْرٌ وَتَقْدِير

إلى كل من مد إليَّ يد العون والمساعدة ، وأخص بالذكر أستاذى الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم . ومن العراق الشقيق الأساتذة عبدالحميد العلوجى وعبدالرحمن الحياوى وعلى الخاقانى .

فهرس الكتاب

الصفحة

مقدّمة الكتاب

لا ريب أن قيمة أي بحث علمي مرهونة بما يضيفه إلى الفرع الذي ينتسب إليه من اثراء ، وكلما كان هذا الفرع قليل الرواد كلما كان الاسهام في تنمية مباحثه وكشف غوامضه عملاً جديراً بالجهد الذي يستغرقه ، ولقد مضى على الانسان حين من الدهر عاكفاً على دراسة المادة يرصد ظواهرها ويستكنه قوانينها بمظنة أن هذا هو الطريق إلى تأمين عيشه في رفاهية حتى ساد الظن ردحاً من الزمان بأن علوم الفلسفة فقدت مكان الصدارة في الفكر الانساني وأخلت مواقعها للعلم الحديث المعني أساساً بالأشياء ، لكن الإنسان ما فتئ أن أحس الحاجة إلى علوم الوجدان أضعاف حاجته الى علوم الحس والعيان فعاد من رحلته على درب المادة أو قل يوشك أن يعود ملؤه اليقين بأنه ليس بالخبز وحده يحيا الانسان .

وإذا كانت جهود المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين آخذة في الترسخ على طريق مباحث الفلسفة وما وراء الطبيعة بوجه عام ، فانهم لا يلتزمون سياق الفلسفة القديمة بمناهجها وطرائقها بل يجمعون إليها ثمرات العلم التجريبي الحديث القائم على الملاحظة والاستقراء ، أي لم تعد الفلسفة أسيرة القضايا الأرسطية بفروضها الجدلية التي تقوم على افتراض مسلمات وابتناء مسلمات أخرى عليها بل هي طليقة من كل ذلك تستخلص المدركات المعنوية من التأمل في الموجودات الحسية فتصل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة وبين المعاني التي تحصلها والحياة التي تعايشها ، والفلسفة التي لا تغفل حقائق الحياة تحقق للفلسفة الحياة ، وحسبنا اثباتا أن سائر العلوم الحديثة على اختلافها أصبحت لها فلسفاتها .

والذين يهرفون بما لا يعرفون وينكرون وجود فلسفة إسلامية فمرد هذا الوهم عندهم الى تحكيمهم الأقيسة الجدلية العقيمة التي عرفتها الفلسفة القديمة ـ وقد كان لهذا الوهم ضحاياه بين المسلمين أنفسهم سواء منهم من بهرته قضايا الفلسفة فركن إليها على حساب دينه أو من ذهب في الدفاع عن الدين الى انكار الفلسفة جملة وتفصيلاً .

أما إذا رام العقل الانساني المعرفة مستهدياً بالتأمل في الكون مفرقاً بين المدركات والمحسوسات فأثبت المحسوسات بالحس وأدرك أن ما افتقد الحس وجوده لا يدل افتقاده على انعدامه بل ان الشاهد دليل الغائب يشير إليه ولا يحيط به ويدل عليه ولا يحدد كيفه ، نقول ان العقل الانساني إذا عالج مباحثه الفلسفية على هذا النحو اتسقت حركته مع البرهان القرآني وكانت آيات الله أروع ما يهديه على طريق بحثه ، والمتابعون لحركة العقل البشري يلمسون اطراد خطاه على هذا الطريق ، ومن ثم فالفلسفة التي تقود إليه تسير في ظلال القرآن .

وإذا كان الأمر على ما قدمنا فالحاجة ماسة الى دراسات فلسفية تقدم الحقيقة في وعاء الاسلام إلى أولئك الذين اجتازوا أخدود المادة والمحسوسات إلى رحابة الايمان بالغيبيات ، وإذا كانت القرون الوسطى قد شهدت الصراع الفكري بين الفلسفة القديمة وعلوم الطبيعة وظواهر الأشياء ، وهو الصراع الذي هزمت فيه الفلسفة وقل سلاحها لحساب المذاهب المادية ، فان هذا الصراع قد تجدد على أثر عجز المذاهب المادية عن تقديم تفسير مقبول للكون والحياة ، بيد أن صراع اليوم يختلف عن صراع الأمس بفارق جوهري حري بأن يدخله كل مفكر في الحسبان ، ذلك أن الصراع الأول جرى والناس لا يحفلون به لأن العلم لم يكن بعد حظاً مأتياً لسواد الناس بل كان حكراً على القلة دون الكثرة الساحقة بينما يجري صراع اليوم على مسمع ومرأى من ملايين البشر وبصورة تعظم عن الاحتجاب .

وإذا تبينت لنا الحاجة الى حث الجهود في ميدان الدراسات الفلسفية الاسلامية فان هذه الجهود عرضة أن تذهب أدراج الرياح ما لم تتصل بجذورها الأولى اتصال بحث ووزن وتقييم لا اتصال التقليد والنقل والتسليم ، وعلى امتداد العصور الاسلامية كانت هناك مباحث متصلة بالفلسفة على نحو أو آخر ، لكني أرى أن تراث القرنين الخامس والسادس الهجريين أولى من غيره بأن يدرس ويستنطق ويقيّم وعلة ذلك عندي أن ختام هذين القرنين شهد نضج المباحث التي بدأت قبله وسبق الظلمة

الفكرية التي انسدلت بعده بسقوط بغداد في يد التتار عام ٦٥٦ هـ .

ولئن كان القرنان الخامس والسادس حريان بأن يشدا اهتمام الباحث من حيث الزمان فإلى بغداد تشد رحال الفكر التماساً للتراث في مكانه الذي لم يكن يفضله في ذلكم الزمان مكان ، وإذا مثل الباحث في محراب الفكر البغدادي فانه لا يلبث أن ييمم وجهه شطر العالم الفقيه الواعظ المتكلم أبي الفرج بن الجوزي .

اخترنا العلامة أبا الفرج لأنه أدل على زمانه من سواه وشهرته في بغداد لم يظفر بها عالم خلاه . وأبحاثه التي تحققت نسبتها إليه مادة غزيرة عالج خلالها سائر قضايا عصره وفي مقدمتها مقالات الكلاميين ونزعات المتصوفين ، وأجمع الكل على أنه في أدلته وحججه قائم على برهان من ربه معتصم بكتابه وسنة رسوله ومن هنا كانت دلالة فكره على فلسفة الاسلام فحق لنا أن ندرس هذه الفلسفة من خلاله .

موضوع البحث :

إذاً فموضوع بحثنا في تراث ابن الجوزي آراؤه الكلامية وموقفه من التصوف لكن البحث في تراث الفكر لا يكون كاملاً حتى نلم بمعالم زمانه ومكانه فلئن كان الزمان في سياق أحداثه هو تحصيل لما يخطه على جبينه بنو البشر فالناس كذلك أبناء زمانهم وصنع بيئاتهم ، ووفاء بذلك نضيف الى موضوع دراستنا ترجمة لصاحب التراث الذي ندرسه ونقيمه .

خطة البحث :

عالجنا موضوعنا في أبواب ثلاثة فخصصنا الباب الأول لترجمة ابن الجوزي ، وفي الباب الثاني ناقشنا آراؤه الكلامية ، وعرضنا في الباب الثالث لموقفه من التصوف ، وقسمنا كل باب إلى فصول وحيث تعددت الموضوعات في الفصل الواحد سلكناها في مباحث ثم استعرضنا في الخاتمة مجمل نتائج البحث .

الباب الأول ـ ترجمته :

وقد درسناها في فصول ثلاث فاستعرضنا في الفصل الأول حياته وعصره خلال ثلاث مباحث فخصصنا المبحث الأول لتحقيق نسبه ومولده وما ورد عن كنيته ونسبته فأوضحنا اتصال نسبه بسيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه وما كان لهذا

النسب العريق من أثر في اعتداد ابن الجوزي بأرومته وحرصه على بلوغ الكمال ليكون أهلاً لهذا النسب ، وعرضنا للتضارب البادي بين المؤرخين في تحقيق سنة مولده وخلصنا الى أن ولادته على الراجح من أقوالهم سنة ٥١٠ هـ وعقدنا المبحث الثاني لدراسة عصره فأجلنا الطرف خلاله استخلاصاً لمعالم أحواله السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتبينا تبادل التأثير والتأثر بين كل حالة وأخرى وأشرنا الى تعدد مراكز القوى الحاكمة وحرص كل سلطان على أن يظهر بمظهر الناشر للعلم فكثر على امتداد الدار الاسلامية عدد العلماء والمفكرين وأنجبت هذه الحقبة أعلاماً في كل علم وفن أشرنا إليهم ودلفنا من هذا المبحث الى المبحث الثالث فصاحبنا ابن الجوزي خلال مراحل حياته ورأينا كيف نشأ يتيماً مات أبوه وانصرفت عنه أمه فكفلته عمته وحملته الى شيخه ابن ناصر فتعهده بالرعاية ولقنه أول زاده الثقافي ولبث ابن الجوزي عمره يذكر بالحمد والثناء فضل ابن ناصر عليه حتى ذهب ابن العماد الحنبلي بأن ابن ناصر خاله فمحصنا هذا القول ورأينا انعدام أساسه واستعرضنا بعد نشأته شبابه وكهولته وما أخذ به نفسه من الجد وحب التعلم حتى حصل كل معارف زمانه واشتغل بالوعظ في مقتبل عمره واتسع في هذا المجال أثره وسرعان ما بدأ التصنيف فواصله طول عمره حتى أدركته الشيخوخة وقد غدا ملء السمع والبصر والفؤاد لدى أهل بغداد وله العديد من المصنفات في كل فن وأدركته في آخر أيامه آثار عصره المليء بالتقلب والاضطراب فحاقت به غضبة الخليفة الناصر بعد أن عاش أيامه الذهبية في عهد سلفه الخليفة المستضيء فسيق الشيخ وقد نيف على الثمانين الى منفاه في واسط ليقضي خمس سنين عجاف يعود بعدها إلى بغداد ليعود لمجالس وعظه سابق عزها حتى توفي عام ٥٩٧ هـ ، ولم نغفل ذكر ذريته وتحقيق شبهة وقع فيها محقق كتابه « لفتة الكبد إلى نصيحة الولد » قادته الى خطأ القول بأن ولده أبا القاسم توفي مقتولاً على يدي التتار سنة ٦٥٦ هـ فاستقصينا ما صح لدينا في هذه المسألة واثبتنا أن شهيد التتار هو ولده محيي الدين يوسف .

وفي الفصل الثاني عرضنا لشيوخه وثقافته في مبحثين فاستعرضنا من شيوخه من تأكد لنا تلقيه عنهم أو تأثره الشديد بمصنفاتهم وأوردنا ترجمة مفصلة عن بعض الشيوخ الذين تعاظم أثرهم في تكوينه وتحدث هو عنهم ناسجاً على منوالهم أو ناقداً لهم وكان ذلك في المبحث الأول وفي المبحث الثاني تتبعنا مصادر ثقافته

واستبان لنا أن علوم القرآن والسنة أعظم هذه المصادر إلى جانب استيعابه لعلوم اللغة حتى كان أقدر أهل زمانه على الخطابة بها وأنه حصل ثقافات الأولين وألم بعلم أهل الكتاب وعني بدراسة التاريخ والسير والتراجم وصنف في ذلك كله .

وفي الفصل الثالث وقفنا بين يدي آثاره وبان لنا من ثقافته وما صنف فيه ومنهجه في التصنيف والوعظ أنه فقيه فذ له منهجه واستدلاله فخصصنا مبحثاً لفقهه من قبيل الالمام بهذا الجانب في تكوينه والمجال منفسح لعديد الأبحاث في هذا الجانب منه وفي وعظه . ثم استعرضنا في مبحث ثان بعض مشاهير تلاميذه وختمنا في المبحث الثالث بذكر مؤلفاته وعرضنا لتضارب أقوال المحققين في ذكر عددها ومبالغة البعض في ذلك واستقرأنا العلة فيه ، وقمنا بتتبع مؤلفاته بمقارنتها بعضها ببعض والمقطوع بنسبته اليه من هذه المؤلفات يكون حجة فيما ورد فيه من ذكر المؤلفات الأخرى حتى صح لدينا ٨٨ مصنفاً له تعالج مختلف الموضوعات على ما ذكرنا في حينه ، وقد أوردناها بما أطلق عليها من أسماء مختلفة لدى البعض وأوضحنا أن هذا التعدد في الأسماء من جملة الأسباب الموقعة في خطأ العدد ثم حققنا عدم صحة نسبة كتابين إليه وأن البعض ينسب كتبه الى غيره على ما سنرى تفصيلا .

الباب الثاني ـ أراؤه الكلامية :

وقد عالجناها في ثلاثة فصول عني الأول بدراسة مبدأ علم الكلام والظروف التي صاحبت نشأته وتطوره خلال العصور ونشأة الفرق الكلامية وأساس اختلافها وأشهر هذه الفرق وخلصنا الى أن الفرق تتعدد وتتكاثر حتى تجل عن الحصر فأخذنا من بينها الجبرية والقدرية لاتصال المباحث التي اشتهرت بها بأكثر موضوعات علم الكلام فذكرنا نبذة عن أصل كل فرقة ومجمل أقوالها وتتبعنا تطور القدرية حتى كان المعتزلة الذين برعوا في الكلام حتى عرفوا به وعرف بهم ، وفي مواجهة هذه الفرق تحدثنا عن طريق السلف ومجمل ما يراه أهل السنة الذين اشتدت نقمتهم على علماء الكلام والمشتغلين به وكان من آثار نقمتهم على المعتزلة خروج أبي علي الأشعري عن منهج الاعتزال بمقوله انه ينتصر لمذهب أهل السنة ثم استمراره على الخوض في الصفات على نحو لم يرتضه أهل السنة والحنابلة بوجه خاص ونشوء الاشاعره وتعاظم شأنهم واحتدام الخلاف بينهم وبين الحنابلة الى آخر ما عرفته بغداد وأدركه ابن الجوزي .

وفي الفصل الثاني عرضنا لأهم الموضوعات التي تناولها علماء الكلام ولتعددها سلكناها في مباحث ستة واشرنا إلى أن هذه المباحث لم تعرف في واقع الناس بترتيبها المنطقي بل عرضت لهم بحسب ظروف تاريخية أشرنا إليها ثم آثرنا في عرضها المنهج التجريدي القائم على المنطق وطبائع الأشياء فعرضنا في المبحث الأول لوجود الله ووحدانيته منبهين إلى أن المتكلمين الأولين لم يطرقوا هذا البحث لأن وجود الله تعالى ووحدانيته معلومين من الدين بالضرورة بركن الشهادة الذي هو أول أركان الإسلام الا أن اتصال المسلمين بالثقافات الأخرى وأهل الديانات السابقة أقحم على فكرهم هذا المبحث فلم يلبث أن عرض له علماء الكلام وحصلوا في شأنه أدلة على الوجود وأدلة على الوحدانية ـ وقد عرضنا لمجمل هذه الأدلة عند المعتزلة والأشاعره وتابعنا المسألة لدى ابن الجوزي فوجدناه قد حصل على وجود الله تعالى عديدا من الأدلة أظهرها دليل العناية ودليل الاختراع والسببية ودليل النفس وقد رأينا كيف تحدث ابن الجوزي في عديد من مصنفاته عن هذه الأدلة دون أن ينعتها بتلك الأسماء وأشرنا إلى أن دليلي العناية والسببية حصلهما الفيلسوف ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة . وسماها كذلك واستخلصنا من ذلك أصالة التفكير الفلسفي عند ابن الجوزي واستحالة أن يكون ناقلاً عن ابن رشد وهما متعاصران في الزمان متباينان في المكان وخلصنا إلى أن هذا التوافق مرده إلى وحدة المنهج القرآني الذي نهل فيه المفكران ، وقد وجدنا هذا في مقام رفض كليهما التعويل على الأدلة الجدلية للمتكلمين السابقين .

وفي المبحث الثاني عرضنا لقضية التأويل بحكم أنه عدة المشتغلين بعلم الكلام والتعويل عليه ، حتى عد كل متأول متكلماً فعرضنا لمعناه لغة واصطلاحاً واستعرضنا حجة القائلين به وألفينا ابن الجوزي من بينهم ، وحصلنا نظرته إلى محكم الآيات وتشابهها وذهابه إلى رأي القائلين بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه من الآيات لأن ذكرهم في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم على سبيل العطف لا على سبيل استئناف الكلام كما ذهب أهل السنة وأوضحنا كيف أثارهم موقفه من التأويل فأنكروا عليه حتى الحنابلة التي يدين بمذهبهم وخاض في مواجهتهم حول التأويل عديداً من المعارك الفكرية التي سجلها في مصنفاته وعلى الأخص دفع شبهة التشبيه مع تسليمه بأن التأويل مقام خطير يورد على حذر .

وفي مبحث الصفات عرضنا لأصول المسألة وأقوال المختلفين حولها ووجدنا

أن الخوض فيها أوقع الناس في التعطيل الذي قالت به المعتزلة أو في التجسيم الذي ارتكس فيه الكرامية وأوضحنا موقف ابن الجوزي من المعطلة والمشبهة ثم استظهرنا من أقواله مذهبه القائم على عدم الخوض في الصفات وتلقيها من الكتاب والسنة ثم عقبنا بدراسة مفصلة عما ورد عنه من أقوال في شأن بعض الصفات كالوجه والعين واليد والنفس والاستواء فوجدناه قد سار مع التأويل إلى المدى الذي خالف معه دستوره وخرج به عن منهج أهل السنة واستعرضنا العلة فيما أدى به إلى هذا التناقض فوجدناها على ما حصلناها ماثلة في تنزيهه المطلق لله عن المماثلة والمشابهة وخوفه من انزال الصفات على مقتضى الحس حتى حكم الحس وهو لا يدري وأوضحنا رأي علماء السلف في موقفه ونقدهم له سواء معاصروه منهم أو اللاحقون عليه .

وفي المبحث الرابع عرضنا لموقفه من مشكلة القول بخلق القرآن فوجدناه أكثر حذراً في تناولها عما كان عليه في شأن التأويل والصفات ، ولم نجد عنده الا التزاماً تاماً بموقف شيخه الإمام أحمد بن حنبل .

وفي المبحث الخامس تناولنا الايمان في طبيعته وما يتعلق به من موضوعات وبان لنا أن ابن الجوزي يفرق بين الإسلام والايمان فيجعل الايمان مشتملاً على الاسلام بالضرورة دون حتمية اشتمال الاسلام على الإيمان ويرى أن الإيمان اقرار بالقلب وتصديق ولا يتوقف على المعرفة كما يقول بعض المتكلمين ، ويربط بين الايمان والعمل فيجعل الأخير مصدقاً للأول ودليلاً عليه ويجعل العمل هو آية الايمان ودليله يراه به قابلاً للزيادة والنقصان ، وموضوع الايمان هو الغيب الذي أشار الله إليه وهو كل ما غاب عن المؤمن : الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره ــ وقد استعرضنا آراء ابن الجوزي في شأن كل ذلك تفصيلاً فأثبتنا عنه وجوب الايمان بالملائكة دون تفضيلهم على البشر وعرضنا لما أورده في ذلك من أقوال عدت خروجاً على مذهب السلف وعن الرسالة والرسل واستعرضنا دليل ابن الجوزي على اثبات وجوب بعثة الرسل وأن العقل يقول به لاستحالة أن يترك الله الخلق بلا هداية ، ولما كان الخلق يتفاوتون في العقل والحكمة دل ذلك على امكان اختصاص آحاد منهم رسلاً إلى قومهم وقد عرفنا نحن هذا الدليل بأنه دليل التكامل ، ودحض ابن الجوزي شبهة القائلين بأنه لو أراد الله ارسال الرسل لأرسل ملائكة وبين أن العقل يقضي بوجوب مماثلة الرسول لمن أرسل إليهم في

الخلقة ، ليكون دليلاً عليهم وحجة وسمينا نحن هذا الدليل بوجوب أن يكون الرسول بشراً دليل التماثل وبعد أن بين دور العقل في اثبات الرسل وبشريتهم قرر أن المعجزة هي دليل النبي الصادق وهي المعجزة التي يذعن لها العقل السليم وأشار أن المعجزة تختلف باختلاف الرسل وأقوامهم وأن القرآن الكريم قمة المعجزات المثبتة لنبوة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ، وعن البعث والثواب والعقاب كان لابن الجوزي آراؤه التي استعرضناها ومجملها أن البعث هو المصير اللائق بحياة الانسان حتى لا يترك عبثاً وأن الثواب والعقاب هو الجزاء العادل لكل على عمله وأن التوحيد جدير بأن يسير بصاحبه إلى الجنة ما اجتنب الكبائر وأن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ثابتة له في أمته وأن الشرك ذنب لا غفران له وأن الجنة والنار حق على ما وردت بهما النصوص بغير تأويل ، وقد أوضحنا أن جملة ما يراه أهل السنة في ذلك موافق كما قدمناه عند ابن الجوزي .

وفي المبحث السادس عرضنا لمشكلة القضاء والقدر وراعينا في إفرادها بهذا المبحث مدى أهميتها لدى علماء الكلام فأثبتا أن جوهر موقف ابن الجوزي في المسألة أن الله قدر على العباد أفعالهم وهيأهم لها وأنه لا ظلم في ذلك لأن الله تعالى ليس لأحد عليه حقاً يعد بتفويته على صاحبه ظالماً له بل العبيد كلهم مملوكين له تعالى وأن أفعاله تجري بحكمة قد نعقلها وقد نجهلها وأنه عند عدم الإحاطة بالحكمة يتعين التسليم .

وفي الفصل الثالث عرضنا لموقف ابن الجوزي بين العقل والتقليد على ضوء ما حصلنا من آرائه فخلص لنا احترامه للعقل ما دام لا يتجاوز حده وأن حدود العقل هو شرع الله فحيث ثبت النص وجب الاتباع وفي غيبة النص يتعين الاجتهاد ولا يصح التقليد الا للعامي فيجوز له أن يقلد أهل العلم على أن يعمل عقله في اختيار من يقلده .

الباب الثالث ـ موقفه من التصوف :

وإذا كان الشق الثاني من الرسالة بيان آراء ابن الجوزي الأخلاقية فإن ذلك يفرض العرض للتصوف لأن نزعته كانت على الدوام المؤثر الأكبر في الأخلاق فالتصوف والأخلاق صنوان ، وقد عالجنا هذا الموضوع في خمسة فصول عقدنا الفصل الأول منها لشرح مفهوم التصوف وتطوره حسبما استخلصناه عند ابن الجوزي

ورأينا أن التصوف امتداد لنزعة الزهد والتعبد التي ظهرت في صدر الإسلام ومن ثم عرضنا في الفصل الثاني لبيان الموقف من الزهاد والعباد والمتصوفة وخلصنا إلى أن ابن الجوزي لا يعيب على الزهاد الا قلة علمهم الذي جعلهم عرضة لتلبيس أبليس عليهم وعن المتصوفة فقد فرق ابن الجوزي بين الأوائل منهم والأواخر فحمد للأولين صدق تجردهم وعاب عليهم عدم اشتغالهم بالعلم ولكنه بالنسبة للمتأخرين كان قاسياً وهو يتعقب مثالبهم وبدعهم وبعدهم عن روح الإسلام ، وإذ رأى الغزالي نصيراً لانحرافاتهم اشتد في حملته عليه ، وعقدنا لبيان ذلك الفصل الثالث لنخلص منه الى الفصل الرابع وخلاله عالجنا التصوف المشروع كما يراه ابن الجوزي والذي لا ينفك عن الشريعة والالتزام بأحكامها .

وفي ختام ما تقدم عقدنا الفصل الخامس للأخلاق عند ابن الجوزي ـ فاستعرضنا ما حصلناه لديه من حديث عن النفس وقواها وما ينشأ عن هذه القوى من فضائل ورذائل وبينا ما ذهب إليه من ربط اللذة بالمنفعة وجعلها وسيلة لا غاية وأن الهوى يقود الى طلب اللذة مجردة عن غايتها فينحط الإنسان بذلك عن الحيوان ـ واستعرضنا صور الرذائل التي يقود إليها الهوى من الكذب والرياء والحسد والكبر والعجب وبينا كيف عني ابن الجوزي بوصفها وبيان العلاج منها بل وتبين لنا أنه عرض للرذائل النفسية التي تعتري صاحبها من فضول الحزن والفرح والفكر والعشق ونهى عن الانسياق معها وأوجب على العاقل كبح جماح النفس عنها ـ ولم يقف في منهجه الأخلاقي عند ذلك بل كان له منهج تربوي يكمله فعرضنا لموقفه من تربية الصغار وسياسة النساء وأثبتنا أنه يرى أن الصغير مولود على الفطرة وهو وديعة في يدي أبويه ويتعين عليهما تنشئته على المكارم وأن سن التلقين يبدأ من الخامسة وينتهي في الخامسة عشرة وأشرنا الى أن هذه الفترة هي فترة التعليم الألزامى لدى الأمم المتقدمة في المناهج التربوية الحديثة وألفيناه يفرق بين الصغار بحسب مستوى الذكاء ويوجب العناية بالنجباء منهم وتخصيصهم بدراسات خاصة وهو ما يتفق ومناهج التربية الحديثة كذلك ، ثم وجدناه يدعو الآباء الى أن يلتزموا في تأديب أبنائهم جانب الحكمة فلا يعاملوهم بالزجر بل بالتشجيع ولا يعاقبوهم على مرأى من الآخرين ولا يكونوا قساة في تأديبهم حتى لا يبغضوهم ويتمنوا موتهم .

وفي سياسة النساء يوصي الرجال بالعدل بينهن وعدم التزوج بأكثر من واحدة

الا لعلة وأن يكون الزواج متكافئاً في جميع نواحيه الى آخر ما سوف نعرض له في حينه .

وبعد :

فإن هذا البحث خطوة على طريق التعرف على تراثنا الفلسفي الإسلامي استخلصناه قدر الطاقة من عديد المصنفات التي تعالج أشتاتاً من الموضوعات ولا زال المدى متسعاً لجهود أخرى تستجلي ما لم يرد في دائرة بحثنا من الجوانب الفقهية والوعظية لهذا المفكر العظيم ولعل السبيل أمام أجيال الباحثين يكون أكثر انفتاحاً بجهود السابقين عليهم وباستكمال بعث وتحقيق المخطوط من تراث ابن الجوزي .

الباب الأول

ترجمته

الفصل الأول : حياته وعصره

المبحث الأول : نسبه ومولده

المبحث الثانى : عصره

المبحث الثالث : حياته

الفصل الثانى : شيوخه وثقافته

المبحث الأول : شيوخه

المبحث الثانى : ثقافته

الفصل الثالث : آثاره

المبحث الأول : فقهه

المبحث الثانى : تلاميذه

المبحث الثالث : مؤلفاته

الفصل الأول

حياته وعصره

المبحث الأول

نسبه ومولده

نسبه :

هو عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حمادي ابن أحمد بن محمد بن جعفر الجوزي بن عبد الله بن القاسم بن النضر بن القاسم ابن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ـ رضي الله تعالى عنه ـ القرشي التيمي البكري البغدادي[1] . فنسبه ينتهي الى الخليفة الأول أبي بكر الصديق ويقول ابن الجوزي في هذا الصدد في رسالته الى ابنه « لفتة الكبد إلى نصيحة الولد » يا بني واعلم أننا من أولاد ـ أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ وأبونا القاسم بن محمد بن أبي بكر وأخباره موثقة في كتاب « صفة الصفوة » ثم تشاغل سلفنا بالتجارة والبيع والشراء فما كان من المتأخرين من رزق همة في طلب العلم غيري ، وقد آل الأمر إليك فاجتهد ألا تخيب ظني فيما رجوته منك ولك »[2] .

---

(١) الذهبي : تذكرة الحفاظ ١٣٤٢/٤ ، تاريخ الإسلام خ ـ بدار الكتب رقم ٤٢ ص ٩٩ مجلد ٢٨ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣٤٣/٢ ، ابن رجب : الذيل على طبقات الحنابلة ٣٩٩/١ ، الصفدي : الوافي بالوفيات خ ـ بدار الكتب ح ٦ القسم الأول ص ١٤٣ ، ابن العماد : شذرات الذهب ٣٩٩/٤ ، السيوطي : طبقات المفسرين ١٧ ، ابن الأثير : الكامل ٢٥٥/٩ ، ابن كثير : البداية والنهاية ٢٨/١٣ ، العليمي / المنهج الأحمدي خ المجلد الثاني ٨٣٨ تاريخ تيمور ابن تفردي بردى : النجوم الزاهرة ١٧٤/٦ .

(٢) لفتة الكبد إلى نصيحة الولد : ٩٠ .

وكان ابن الجوزي يعتد بنسبه هذا الذي ينتهي الى سيدنا أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ ويندد بأية محاولة للغض من حقه في الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحق الذي غلت الشيعة في انكاره وعلى الأخص الرافضة منهم فكانوا لا يفتأون يحاولون الانتقاص من قدر صاحب رسول الله ورفيقه في الغار بدعوى انهم بذلك ينتصفون لسيدنا علي رضي الله عنه ، ومن ذلك انهم أي الشيعة اختصموا يوماً مع أهل السنة في هذه المفاضلة بين الصاحبين الجليلين فأقام الفريقان لابن الجوزي من يسأله عن ذلك فأجاب الشيخ أبو الفرج على الفور أفضلهما من كانت ابنته تحته[1] . وهي كلمات بالغة الدلالة على مبالغة الذين يحاولون افتعال المفاضلة بين اثنين سبقا الى الإسلام وصدقا في نصرتهما لرسول الله صلى الله عليه وسلم وثبتا في مواقف الإيمان ثبوت الجبال الرواسي فبشرهما رسول الله بالجنة وأصهر الى كل منهما فزوج علياً رضي الله عنه ابنته فاطمة وتزوج بنت أبي بكر عائشة أم المؤمنين رضي الله عنهما وكانوا مع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ﴿ أشداء على الكفار رحماء بينهم ﴾[2] ـ فالحق أن جواب ابن الجوزي على المتسائلين كان من الكلام البليغ الذي قل ودل .

وقد تواترت مواقف ابن الجوزي التي سجلها دفاعاً عن الشيخين أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ وأشاد قاضي القضاة عماد الدين عبد الرحمن السكري بجوابه لدى سؤاله عن أبي بكر وعمر أهما في الجنة ؟ إذ أورد عنه جواباً طويلاً مضمونه انهما ماتا على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنهما ناصراه وثبتا دعائم الإسلام وورد في الصحاح عن رسول الله عليه السلام انه قال : « إن من أمن الناس عليّ في صحبته وماله أبو بكر ، ولو كنت متخذاً من أمتي خليلاً غير ربي لاتخذت أبا بكر ، ولكنه أخي وصاحبي[3] ، وله فتوى في أن النبي عليه الصلاة والسلام قد نص على خلافة أبي بكر رضي الله عنه من بعده ينقلها أبو شامة المقدسي فيقول : « انه جرت أشياء تجري مجرى النص منها قوله : « مروا أبا بكر فليصل بالناس » (و) « هلموا أكتب لأبي بكر كتاباً لئلا يختلف عليه المسلمون » فهذه أحاديث

---

(١) خ ـ تاريخ الإسلام للذهبي مجلد ٢٨ ص ١٠٠ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ٣٤٣/٢ .

(٢) سورة الفتح . آية : ٢٩ .

(٣) جواب السكري عن كلام ابن الجوزي : ص ٣ ب مخطوط بدار الكتب .

تجري مجرى النص فهمها الخصوص غير ان الرافضة في اخفائها كاللصوص[1] .

وسنرى خلال دراستنا لآراء ابن الجوزي أن دفاعه عن سيدنا أبي بكر لا يصدر فحسب عن عاطفة الانتساب إليه ، بل هو جزء من موقفه العام في رد كل فرية تلحق بسيرة السلف الصالح وعلى رأسهم الأربعة الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي .

وقد كان لابن الجوزي المامه الواسع بالسير والتراجم وصنف في تراجم الأشخاص مصنفات أفردها لسير الأفذاذ من الرجال على ما سترى في مؤلفاته .

كنيته :

أبو الفرج . ولقبه جمال الدين ويلقب أيضاً بالإمام العلامة الحافظ عالم العراق وواعظ الآفاق والحافظ المفسر الفقيه الأديب شيخ وقته وإمام عصره .

نسبته :

وقد اختلف في نسبته فقيل ان جده جعفرا نسب الى فرضة من فرض البصرة يقال لها : جوزه . وفرضة النهر ثلمته التي يستقي منها . وفرضة البحر : هي محط السفن . ذكر هذا غير واحد وقال المنذري : هونسبه الى موضع يقال له فرضة الجوز . وذكر الشيخ عبد الصمد بن أبي جيش : انه منسوب الى محلة بالبصرة تسمى محلة الجوز[2] ، وهناك قول آخر : وهو إنه كان يوجد بداره في واسط جوزة لم يكن بواسط جوزة سواها ، وقال محيي الدين النجار : هكذا كان يكتب نسبته بخطه ، وهكذا رأيته يخط شيخه ابن ناصر كما يلي : عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي أبو الفرج الواعظ ، وقد ذكر ذلك غير ابن النجار الصفدي[3] ، والعليمي[4] . وكان أهله يشتغلون بالتجارة وبالذات تجارة النحاس . ولذا يوجد في بعض سماعاته القديمة : ابن الجوزي الصفار[5] .

---

(١) أبو شامة المقدسي : تراجم رجال القرنين السادس والسابع ص ٢٣ : تحقيق الكوثري .

(٢) ابن رجب : الذيل على طبقات الحنابلة ٣٩٩/١ .

(٣) خ ـ الوافي بالوفيات ٦ / ١٤٣ .

(٤) خ ـ المنهج الأحمدي ـ المجلد الثاني ٣١٢ .

(٥) خ ـ المنهج الأحمدي المرجع السابق ٣١٢ ، الذيل على طبقات الحنابلة : ٤٠٠ ....

مولده :

وكما اختلف المؤرخون في أساس نسبته اختلفوا في سنة مولده .

فقيل : سنة ثمان وخمسمائة . وقال القادسي : ذكره الشيخ عن أخيه أبي محمد انه أخبره بذلك ، وقيل : سنة تسع وقيل : سنة عشر ووجد بخطه : لا أحقق مولدي ، غير أنه مات والدي في سنة أربع عشر ، وقالت الوالدة : كان لك من العمر نحو ثلاث سنين فعلى هذا يكون مولده سنة احدى عشرة أو اثنتي عشرة وقال القطيعي : سألته عن مولده ؟ فقال : ما أحقق الوقت ، انني أعلم اني احتلمت في سنة وفاة شيخنا ابن الزاغوني : وكان توفي سنة سبع وعشرين ، وهذا يؤذن أن مولده بعد العشرة . ووجد بخطه تصنيف له في الوعظ ذكر انه صنف سنة ثمان وعشرين وخمسمائة ، وقال : ولي من العمر سبعة عشرة سنة . ويقول الدبيش في تاريخه وسألته عن مولده غير مرة يقول تقريباً في سنة عشر وسألت أخاه عمر فقال : إنه سنة ثمان وخمس مائة تقريباً[١] .

ويرجح ابن خلكان[٢] ولادته بطريق التقريب سنة ثمان وقيل عشرة وخمسمائة وكذلك ابن العماد الحنبلي[٣] ، ويذهب عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين[٤] إلى انه ولد في سنة عشر وخمسمائة على وجه التقريب . ويذكر نفس القول أحمد تيمور في خبط الاعلام والسيوطي[٥] في طبقات المفسرين وابن كثير[٦] في البداية والنهاية وكذلك الصفدي[٧] .

ويخلص من ذلك الى أن سنة مولده على الراجح هي سنة عشرة وخمسمائة من الهجرة .

---

(١) خ ـ سير أعلام النبلاء : القسم الأول ج ١٣ .
(٢) وفيات الأعيان ٣٤٣/٢ .
(٣) شذرات الذهبي : ٣٢٨/٤ .
(٤) معجم المؤلفين : ٣٢/٥ .
(٥) ص ١٧ .
(٦) ج - ٢٩/١٣ .
(٧) خ ـ الوافي بالوفيات ـ القسم الأول ص : ١٤٣ .

المبحث الثاني

عصره

استهل ابن الجوزي رحلته في الحياة الدنيا بولادته عام ٥١٠ هـ ـ على الراجح ـ وودع الدنيا متوفياً الى رحمة مولاه عام ٥٩٧ هـ . وبذلك يكون قد عمر القرن السادس الهجري الا قليلاً وعاصر الخلافة العباسية وقد أوشكت شمسها أن تغيب بعد أن اكتنفتها السحب وسدت عليها الأفق . وسنعرض لدراسة عصر ابن الجوزي بحسبان المفكر ابن عصره يتأثر به ويؤثر فيه غير أننا سنكتفي بالإيجاز في العرض لأن دراستنا لا تعنى بالتاريخ من حيث هو موضوع لها تحيط به وتستقصيه بل من حيث هو إطار يلزم تحديده لتحديد الصورة التي هي جزء منه تنتسب إليه ولا تحتويه لهذا نجده لزاماً علينا أن نجيل الطرف خلال الحقبة الزمانية التي عاشها ابن الجوزي في شتى نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

(١) الناحية السياسية

ولد ابن الجوزي في عهد الخليفة العباسي المستظهر الذي انعقدت خلافته حوالي ٤٨٧ هـ وامتدت حتى ٥١٤ (١٠٩٤ م ـ ١١١٨) وتتابع على عرش الخلافة من بعده المسترشد[1] (٥١٢ - ٥٢٩) والراشد[2] (٥٢٩ - ٥٣٠ هـ) والمقتفي (٥٣٠ - ٥٥٥ هـ) والمستنجد (٥٥٥ هـ - ٥٦٦ هـ) والمستضيء(٥٦٦ - ٥٧٧ هـ) والناصر[3] (٥٧٧ - ٦٢٥ هـ) أي من (١١٨٠ - ١٢٢٥ هـ) فيكون قد عاصر عهود سبع من خلفاء بني العباس قبل سقوط بغداد في أيدي التتار (٦٥٦ هـ) وقتل آخر خلفائهم المستعصم .

ولعل أدل ما يكشف عن الضعف الذي تردت إليه الخلافة العباسية خلال

---

(١) المنتظم ٤٩/١٠ (قتلة الباطنية) .

(٢) المرجع السابق : ص ٥١ يشيد ابن الجوزي به ويعدله ويذكر انه قتل عام ٣٢ هـ ، انظر شذرات الذهب ٨٦/٤ :

(٣) المنتظم : ٣٠٥/١٠ ويصفه بأنه كان ذكياً شجاعاً مهيباً عظمت هيبته في البلاد ولكنه كان بغيضاً لدى الكثيرين .

هذه العهود انه ندر من الخلفاء من لم يمت مقتولاً بيد حاشيته والطامعين في استلاب المغانم من بعده فلقد غلب الخلفاء على أمرهم ولم يعد لهم من الأمور شيء وتعاظم سلطان الأتراك السلاجقة فكانوا يتحكمون في اختيار الخلفاء يأخذون البيعة لمن يشاءون ثم ينقلبون عليه فيقتلونه ويبايعون ابن المقتول أو أخاه ثم لا يلبث أخ للخليفة أن يخرج عليه فيعم الاضطراب وتكثر الفتن من ذلك ما يرويه ابن الجوزي انه عند وفاة المستظهر بالله بايع الناس لابنه المسترشد بالله الا أن أخاه أبا الحسن رفض البيعة له « ومضى إلى واسط ودعا إلى نفسه واجتمع معه الرجالة والفرسان بالعدة والسلاح وملكها وسوادها وهرب العمال »[1] وسجل ذلك في حوادث سنة ٥١٣ . وليت الأمر وقف عند حد تسلط الأتراك السلاجقة على الخليفة مع بقاء وحدتهم إذاً لهان الأمر ولحافظوا على وحدة الدولة لكن الأتراك السلاجقة لم يلبثوا بعد وفاة سلطانهم الأعظم ملكشاه (١٠٧٥ - ١٠٩٤ م) أن تفرقوا أيدي سبأ[2] واقتتل بنوه وجر ذلك على الخلافة العباسية الويلات فكان كل سلطان من سلاطين السلاجقة يضع يده على الخليفة باعتبارة الرمز الذي يضمن النفوذ والشرعية للسلطان وفي حوادث سنة ٥٢٩ (١١٣٥ م) سجل ابن الجوزي مشاهد معبرة عن هوان الخليفة المسترشد بالله بين يدي مسعود الذي احتجزه أسيراً ثم وثب بعض الباطنية على أمير المؤمنين فضربوه بالسكاكين الى أن قتلوه وقتلوا معه جماعة من اصحابه[3] ، وبعد أن فرغ السلطان مسعود من الخليفة المسترشد بالله بالقتل على هذه الصورة طلب الى عامله ببغداد عقد البيعة للراشد بالله بن الخليفة المقتول وأحس الخليفة الجديد أنه أضعف من أن يضمن لنفسه السلامة في أخذ البيعة فرفض الخروج لمقابلة المبايعين « فجلس الراشد في المثمنة التي بناها المقتدي في الشباك الذي يلي الشط وبايعه الناس من خارج الشباك »[4] وهكذا لم يعد للخلافة من السلطة الا الاسم دون المسمى وحق للقائل أن يقول إن الخلافة عرفت في بني العباس أيام أبي جعفر المنصور والرشيد رجالاً ملكوا من الأمر ما لم يملكه بشر ثم عرفت في عهود خلفائهم

---

(١) المنتظم ٢٠٥/٩ ، ٢٠٦ .

(٢) تاريخ العرب : دكتور فيليب حتى ترجمة محمد مبروك نافع : ص ٦٢١ ط ١٩٤٩ المجلد الثاني .

(٣) المنتظم : ٤٩/١٠ .

(٤) المنتظم / ٥٠/١٠ .

الأواخر خلفاء لا يهيمنون على شؤون أنفسهم وبيوتهم[1] .

وبينما الدار الإسلامية على هذه الحال من التمزق والتناحر حتى آلت الدار التي أرادها الله واحدة عدة أديار لا تقف في تخاصمها عند حد بل انها لتستعين بدار الكفر على دار الإسلام كلما كان في ذلك جلباً لمغنم أو امساكاً لمنصب أو حفظاً لسلطان ..

كانت أوروبا الصليبيه قد أجمعت أمرها وأحكمت تدبيرها على غزو الإسلام في عقر داره واجتاح المد الصليبي ثغور الشام ميمماً شطر القدس الشريف فوقعت في أسره عام ٤٩٢ هـ (١٠٩٩ م) واتجه المسلمون صوب بغداد يسألونها النصرة على عدو الله وعدوها فلم يجد الوفد الذي قصدها الا دموعاً تنهمر وعطفاً يبدى وخليفة مستضعفاً (المستظهر) يحيل الوفد الى السلطان السلجوقي [2] وعندما واصلت أوروبا عدوانها على الأجزاء المحيطة بفلسطين وشددت حملتها على المجاهد العظيم نور الدين زنكي وأرسل يطلب النجدة من خليفة بغداد كانت نجدته مداراة للناس بضعة الآف من الجند لم تعد تغن أمام جحافل العدوان الأوروبي شيئاً[3] .

والعجيب أن الخلافة العباسية العاجزة عن قيادة كفاح المسلمين ضد عدوهم والتي تركت الأبطال المجاهدين نور الدين ثم صلاح الدين في مواجهة العدوان الصليبي اجتنت ثمرة جهاد صلاح الدين الأيوبي الذي أسقط الخلافة الفاطمية في مصر وخطب للخليفة العباسي بها (المستضيء) في سنة ٥٦٧ هـ وبذلك عادت السيادة الاسمية للخليفة العباسي على مصر ، وقد سجل ابن الجوزي هذه التطورات وأشاد بها في كتابيه « المصباح المضيء في دولة المستضيء » (و) « النصر على مصر » الذي ألفه « وحضر عند الخليفة المستضيء وقرأه عليه »[4] .

وإذا بحثنا في علاقة ابن الجوزي بهؤلاء الخلفاء الذين عاصرهم وجدناها في الجملة طيبة وعلى الأخص بالمستضيءُ الذي كان يستمع الى نصح بن الجوزي ويأخذ برأيه في كثير من الأمور ويشيد ابن الجوزي في ذلك بالدور الذي قام به حتى أمر

---

(١) تاريخ العرب : المرجع السابق : المجلد الثاني ص ٦٢٣ .

(٢) تاريخ العرب : المرجع السابق : المجلد الثاني ص ٦٢٣

(٣) ابن الأثير : ٣٢٨/١٠ .

(٤) المنتظم : ٣٣٧/١٠ في حوادث سنة ٥٦٧ هـ .

الخليفة المذكور بالافراج عن المحبوسين ورد المظالم واعطاء كل ذي حق حقه[١] وسوف نعنى ببيان عناصر هذه العلاقة في المبحث الخاص بحياة ابن الجوزي ، وكان آخر خلفاء بني العباسي الذين عاصرهم ابن الجوزي هو الناصر الذي امتد حكمه أطول فترة في التاريخ العباسي حاول خلالها بعث الحياة في الدولة ولكن الزمن كان في غير صالحه وأخطأ هو التدبير كذلك عندما حرض « تكشى » حاكم خوارزم على مهاجمة سلاجقة العراق حتى إذا هزم طغرل السلجوقي إذا بالمنتصر الجديد أشد رغبة من سابقيه في فرض نفوذه والاستقلال عن الخليفة بل لقد فكر في وضع حد للخلافة العباسية ليقيم مكانها خلافة علوية الأمر الذي أحنق الناصر إلى الحد الذي فكر فيه أن يستعين بجنكيز خان كما روى بعض المؤرخين[٢] . وفي عهد الناصر ظهر نظام « الفتوة » ، وهي أشبه بجمعية فوضوية وكان الفتيان يغتالون كل من يخالفهم حتى أفتى الفقهاء بعد ذلك العصر بتحريم الفتوة وإنكار نسبتها إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[٣] . وصفوة القول ان القرن السادس الهجري كان حصاداً للقرون التي سبقته وتقدمة للقرون التي تلته من حيث زوال هيبة الخلافة وتعدد الملوك وتناحرهم وتفشى الباطنية وانتشار الدعوة الى التشيع حتى وصل إلى الخلفاء أنفسهم فعرف عن الناصر ميله إليه وأصاب ابن الجوزي الاضطهاد من وراء هذا الميل على ما سنبين في حينه ـ ثم كان عصر تمزق دار الإسلام ووقوع المقدسات في يد الصليبيين حتى برز الى الساحة البطل المسلم صلاح الدين ليحرر بيت المقدس على أثر موقعة حطين .

(٢) الناحية الاقتصادية

لا تكاد الحالة الاقتصادية تنفك عن الأوضاع السياسية من حيث تأثرها بها ركوداً وانتعاشاً فالاضطراب السياسي الذي تسقط معه هيبة الدولة ويصبح الحكم خلاله نهباً للمغامرين يتبادلونه على أساس من القوة والغصب لا يلبث أن يترك

---

(١) المنتظم : ٢٣٣/١٠ .

(٢) تاريخ العرب : الدكتور فيليب حتى ترجمة محمد مبروك نافع ٦٢٦/٢ – ٦٢٧ ، ابن الأثير ٣٥٣/١١ ، أبو شامة : ٧٦/٢ – ١٣٩ ، البداية والنهاية ٢٨٠/١٢ – ٣٥٣ ، ٢٨/١٣ .

(٣) الإسلام والحضارة العربية : محمد كرد على : ٢٦٤/٢ .

آثاره في اضمحلال الحياة في كل وجوهها وعلى الأخص الجانب الاقتصادي إذ يفقد الناس الأمن والسلامة في أنفسهم وأموالهم فتبور الزراعة وتكسد التجارة وتنحط الصناعات ويعم الفقر وفي أثره الأمراض الاجتماعية المختلفة التي تزيد بدورها الحال سوءاً على سوء وهذا تماماً هو ما جرى خلال القرن السادس الهجري وفي العراق بالذات حيث اتصلت الفتن فلا يكاد يخلو مطلع عام جديد من باغ يقطع الطريق أو خارج على الخليفة يطلب البيعة لنفسه أو سلطان جديد من سلاطين السلاجقة الأتراك يقضي على سلطان قديم وخلال كل ذلك تتعطل أرزاق الناس حتى يشح القوت « وحتى تعذر على أهل بغداد الشوك والتبن والعلف فبيع الشوك كل باقة بحبة ورأس غنم بسبعة دنانير »[1] ولم يلبث الفقر أن جاء بالمرض « وحدث في هذه السنة بالناس أمراض شديدة لأجل ما مر بهم من الشدائد وكثر المطر والرعد والبرق وبرد الزمان كأنه الشتاء .. وفشا الموت في الصغار بالجدري وفي الكبار بالأمراض الحادة وغلت الأسعار وبيعت الدجاجة بنصف دانق والتبن خمسة أرطال بحبة وتعذر اللحم »[2] وضاعف من سوء الحالة الاقتصادية عدم ضبط مياه دجلة فكانت فيضاناته المتكررة تجتاح البلاد وتترك مزارعها ودورها خراباً فكان الناس عقب كل فيضان لا يجدون ما يقتاتون به حتى كانوا يأكلون الميتة والقطط والكلاب على ما تطالعه في كتب التاريخ ومنها المنتظم وشذرات العقود لابن الجوزي[3] .

(٣) الناحية الاجتماعية

ما كان للحالة الاجتماعية أن تظل بمنجاة من التأثر بما أصاب النواحي الأخرى من الانهيار فتحللت الروابط وتقطعت الأواصر وشاع بين الناس الكذب والرياء والنفاق وكثر العصاة حتى قال ابن الجوزي محدثاً عن نفسه انه تاب على يديه من العصاة مائة ألف[4] وكيف يترابط مجتمع أو تستقيم موازينه وأولو الأمر

---

(١) المنتظم : ١٧١/١٠ من حوادث / ٥٥٢ .

(٢) المنتظم : ١٧٦/١٠ .

(٣) خ ـ شذرات العقود : رقم ٩٩٤ بدار الكتب ، المنتظم : ج ٩ ، ١٠ ، وصيد الخاطر : ٣٤٣/٢ .

(٤) المنتظم : ٢٨٤/١٠ .

فيه على ما يحدث ابن الجوزي من أن الخليفة المستنجد بالله أحس ان أحد رجاله وهو قيماز يتآمر عليه مع ابنه الأمير محمد الذي لقب بعد بالمستضيء فأمر المستنجد وزيره ابن البلدي بالقبض عليهما فخاف قيماز وأمر طبيب الخليفة ويقال له ابن صفية بتدبير موت الخليفة ـ وتم التخلص منه بهذا التدبير ثم ولى الأمر من بعده ابنه المتآمر عليه المستضيء ، ليتخذ من قاتل أبيه قيماز صفياً ومقدماً[1] .

(٤) الناحية الثقافية

يمكن أن يقال ان صورة الحياة السياسية كما أشرنا إليها من ضعف السلطة المركزية وقيام الممالك المختلفة وتنازع السلاطين وما تبع ذلك من ركود الحالة الاقتصادية وتحلل الروابط الاجتماعية ـ يمكن أن يقال ان ذلك كله يؤثر في الناحية الثقافية والعلمية في اتجاهين متضادين : ـ

(١) اتجاه إلى كبت الفكر وطمس المعرفة والضيق بكل رأي مبناه العلم والحقيقة .

(٢) واتجاه نقيض له يفتح الطريق أمام الثقافات على اختلافها ويعطي كل ذي رأي فرصة اظهار رأيه والدفاع عنه .

وتفصيل القول في الاتجاه الأول أن طبيعة الفساد إذا اعترى السلطة جعلها تضيق بالعلم والعلماء ويعظم عليها أن ترى على الطريق شموعاً يبصر الناس فيها وعلى ضوئها وجه الحق في أمورهم ومن هذا القبيل ما نراه في عصر ابن الجوزي مما يحدث هو عنه من منع الناس من قراءة الحديث[2] ومن اضطهاد الفقهاء وتحين الفرص للنيل منهم وتوقيع الأذى عليهم ثم إذا رفعوا إلى ولي الأمر شكايتهم صدر الأمر بضرب الفقهاء وتأديبهم ونفيهم من الدار[3] ـ وقد كان الفقهاء حيال هذا الاضطراب السياسي وعدم الأمن على أنفسهم حيارى حتى ان فقيها كابن الزاغوني كاتب أعداء الخليفة المحاصر لبغداد فحبس في ذلك[4] .

أما التأثير في الاتجاه الآخر فمرجعه الى أن تعدد السلطات وكثرة الملوك

---

(١) المنتظم : ٢٣٢/١٠ .
(٢) المنتظم : ١٩٢/١٠ .
(٣) المنتظم : ١٩٩/١٠ .
(٤) المنتظم : ١٧٣/١٠ .

والسلاطين ورغبة كل منهم في أن تكون له حاشيته من العلماء والفقهاء يؤدي بالضرورة الى كثرة المقبلين على ساحة العلم والمعرفة ابتغاء الجاه على أيدي السلاطين ولهذا حفلت هذه الفترة بالعديد من علماء الفقه والتاريخ والجغرافيا والفلسفة . كما أن اتساع دائرة الحروب وكثرة اختلاط المعسكرات المقتتلة وعلى الأخص إبان الحروب الصليبية أعطى فرصة لتلاقي العقول تحت ظلال السيوف وممن ظهر من علماء هذا العصر يذكر التاريخ الجواليقي[1] الذي توفي عام ٥٣٩ هـ ويعده المؤرخون من مفاخر بغداد قرأ على التبريزي وهو شيخ ابن الجوزي في الفقه والأدب ، وكذلك ابن الدهان المتوفى عام ٥٦٩ هـ والأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ[2] .

ومن مشاهير ذلكم العصر كذلك عماد الدين الأصبهاني الذي توفي سنة ٥٩٧ هـ وظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ . وظهر من الجغرافيين أعلام نذكر منهم أبا حامد الغرناطي المتوفى عام ٥٦٤ هـ وكذلك ابن جبير صاحب الرحلات التي أرخ خلالها لمجالس ابن الجوزي وقد توفي عام ٦١١ هـ .

كما تميز هذا العصر بنشاط حركة التأليف الموسوعي في العلم والأدب ـ المتمثل في مصنفات العديد من العلماء كابن الجوزي وفخر الدين الرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ .

وبمثل ما كان عليه الحال في الشرق العربي كان المغرب العربي كذلك فقد ظهر فيه ابن طفيل المتوفى عام ٥٨١ هـ وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ وابن باجه المتوفى ٥٣٣ هـ وغيرهم كثير .

وإلى جانب هذه الحركة العلمية والثقافية التي ظهرت في الشرق والغرب فقد ظهرت تبعاً لها موجات من الأفكار الجديدة كما نشطت كذلك ألوان من الأفكار القديمة التي كانت تنمو وتخبو حسب ظروف الحال وحسب علاقة أصحابها بذوي السلطان وكما يقول ابن الجوزي « وانتشر في هذه الأيام التسنن والترفض حتى خشيت الفتنة »[3] .

وهكذا قدر لابن الجوزي أن يحيا في عصر أوضح سماته تفكك أوصال الدولة

---

(١) المنتظم : ١١٨/١٠ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية : جورجي زيدان : ٤٣/٤٢/٣ .

(٣) المنتظم : ١٩٨/١٠ .

الإسلامية الى عدة دويلات وتجرد خلفاء بني العباس من كل سلطان حقيقي أمام سلاطين الأتراك السلاجقة ثم اقتتال هؤلاء بين بعضهم بعضاً بين الوقت والآخر وتأثر الحالة الاقتصادية والاجتماعية بذلك ثم كثرة الآراء والفرق والمذاهب وكل منها يلوذ بسلطان أو وزير يعز بجاهه ويذل بخذلانه ، فكيف عاش ابن الجوزي حياته في عصره هذا ؟ نفرغ للجواب عن هذا التساؤل في البحث القادم الذي نعقده لحياته .

المبحث الثالث

حياته

نشأته :

كابد الحياة يتيماً ، إذ توفي أبوه وهو بعد في المهد صبياً لم يتجاوز العام الثالث من عمره وفي ذلك يقول ابن رجب الحنبلي : « ووجد بخطه لا أحقق مولدي ، غير أن مات والدي في سنة أربع عشرة ، وقالت الوالدة : كان لك من العمر نحو ثلاث سنين »[1] وانضاف الى فجيعته في أبيه بالموت فجيعته في أمه بانصرافها عنه ، فقيض الله له عمته فأولته عنايتها وكفلته برعايتها وهيأت له معين العلم منذ حداثته فقد ذكر ابن كثير أنها حملته الى شيخه الأول ابن ناصر فأقرأه القرآن وأسمعه الحديث .

ومع أن ابن الجوزي قد اجتمع عليه في نعومة أظفاره فقد الأب وبعد الأم فقد آواه ربه وهيأ له حسن النشأة ، ويتحدث بنعمة ربه في ذلك مسجلاً في كتابه لفتة الكبد نعمةَ المولى تعالى عليه « فأحسن تدبيري وتربيتي وأجراني على ما هو الأصلح لي ودفع عني الأعداء والحساد ومن يكبدني . وهيأ لي أسباب العلم وبعث إليّ الكتب من حيث لا أحتسب ورزقني الفهم وسرعة الحفظ والخط وجودة التصنيف ولم يعوزني شيئاً من الدنيا بل ساق الى من الرزق مقدار الكفاية وأزيد ووضع لي القبول في قلوب الخلق فوق الحد »[2] . وما فتئ يكرر في رسالته إلى ولده ــ التي

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ٣٩٩/١ .

(٢) لفتة الكبد : ص ٨١ .

صنف بشأنها كتابه لفتة الكبد ـ أنه نشأ على العفاف ولم يستذل لأحد ولا طاف البلاد كما كانت عادة الوعاظ في عصره ليكتسب بوعظه ولا طلب من أحد عطاء ومن قوله في ذلك : « من قنع بالخبز والبقل لم يستعبده أحد ، ومر على البصرة أعرابي فقال : من سيد هذه البلدة .. ؟ قيل له الحسن البصري قال : وبم سادهم .. ؟ قالوا : لأنه استغنى عن دنياهم وافتقروا الى علمه »[1] .

وعندما نبحث في طفولة هذا اليتيم لا نجد فيها مدارج لهو ولا أوقات لعب بل نجده وهو في السادسة من عمره آخذاً بزمام نفسه منشغلاً عن أنس يومه بغرس غده ويروى عن هذه الفترة من عمره فيقول « فاني أذكر نفسي ولي همة عالية وأنا في المكتب ابن ست سنين وأنا قرين الصبيان الكبار وقد رزقت عقلاً وافراً في الصغر يزيد على عقل الشيوخ لما أذكر أني لعبت في طريق مع الصبيان قط ، ولا ضحكت ضحكاً خارجاً ، حتى اني كنت ولي سبع سنين أو نحوها أحضر رحبة الجامع فلا أتخير حلقة مشعبذ بل أطلب المحدث ليتحدث بالسير فأحفظ جميع ما أسمعه وأذهب الى البيت فأكتبه[2] ويستطرد من ذلك إلى تسجيل الفضل لشيخه ابن ناصر [3] وكيف كان يقدمه للشيوخ ليسمعونه المسند وغيره من الكتب الكبار ويذكر تردده في صغره على شيوخ الحديث والوعظ فيذكر من حوادث / ٥٢٧ ـ وفاة شيخه علي بن يعلى بقوله « وحملت إليه وأنا صغير السن وأحفظني مجلساً من الوعظ » وعن شيخه الزاغوني « وصحبته زماناً فسمعت منه الحديث »[4] وسنرى من مراجعة ثبت شيوخه أنه قضى باكورة عمره يسمع من شيوخ الحديث والوعظ .

شبابه :

لم يكد ابن الجوزي يفارق مرحلة الطفولة والصبا ويدلف الى الشباب حتى كان قد استوعب من الحديث ودروس الوعظ ما يؤهله للجلوس مجلس الوعظ حتى أنه لما توفي شيخه الزاغوني طلب مجلسه فلم يعطه لصغر سنه فحضر بين يدي الوزير

---

(١) المرجع السابق : ص ٨٥ .
(٢) لفتة الكبد : ص ٨١ .
(٣) المنتظم ١٦٢/١ .
(٤) المنتظم ٣٢/١٠ .

أنو شروان وأورد فصلاً من المواعظ فأذن له بالجلوس في جامع المنصور فتكلم فيه وحضر مجلسه كبار الفقهاء من ثم اتصلت مجالسه وفي ذلك يقول « واتصلت المجالس وكثر الزحام وقوي اشتغالي بفنون العلوم وسمعت من أبي بكر الدينوري الفقه وعلى أبي منصور الجواليقي اللغة وتتبعت مشايخ الحديث .. واتصلت مجالسي لكثرة اشتغالي بالعلم »[1] .

وهكذا استهل ابن الجوزي شبابه بالوعظ فارتبط بالجماهير وكان عليه حسن توجيهها إلى ما يراه صواباً وعرضه هذا التوجيه الى الخلاف مع من لا يرون رأيه فكان كغيره في حاجة إلى تأمين نفسه بتوثيق صلته بذوي النفوذ من حاشية الخليفة وهكذا قدر له من الحظوة لدى بعضهم كالوزير بن هبيرة والخليفة المستضيء وقدر عليه من الاضطهاد على يد بعضهم كالوزير ابن القصاب والخليفة الناصر على ما سنرى في دراسة كهولته ثم شيخوخته .

كهولته :

عني ابن الجوزي بالحديث عن مراحل العمر في كثير من كتبه واهتم ببيان ما يناسب كل مرحلة من مراحل العمر فحث على أنه « ينبغي اغتنام التصنيف في وسط العمر ، لأن أوائل العمر زمن الطلب وآخره كلال الحواس » وفي موضع آخر يقول « فيكون زمان الطلب والحفظ والتشاغل الى الأربعين ، ثم يبدئ بعد الأربعين بالتصانيف والتعليم » « فإذا جاوز السبعين جعل الغالب عليه ذكر الآخرة والتهيؤ للرحيل »[2] وبإمعان النظر في حياة ابن الجوزي يبين أنه ملأ مراحلها على النحو الذي أوصى به فشهدت مرحلة عمره الوسطى بعد الأربعين نشاطه النادر في الوعظ والتصنيف وان كان قد بدأ التصنيف قبل ذلك بكثير لكن معظم مؤلفاته الكبرى تعود إلى هذه الفترة «كصيد الخاطر» و« تلبيس ابليس » و« المنتظم » و« زاد المسير في علم التفسير » وحتى نلم بمدى ما كان له من انتاج ومجالس وعظ نطالع ما كتبه عن نفسه وما كتبه غيره عنه في هذا الخصوص .

---

(١) المنتظم : ١٠/٣٠ - ٣١ من حوادث سنة ٥٢٧ هـ ، الذيل على طبقات الحنابلة : ١/٤٠٢ .

(٢) صيد الخاطر : ٢/٣٢٠ ، ٣٢١ .

فمما أورده ابن الجوزي في كتابه « المنتظم » في حوادث سنة ٥٧٤ ، « وصار لي خمس مدارس وهذا شيء ما رآه الحنابلة الا في زمني ولي مائة وثلاثون مصنفاً إلى اليوم وهي في كل فن وقد تاب على يدي أكثر من مائة ألف وقطعت أكثر من عشرين ألف طائلة فلم ير لواعظ قط مثل مجلسي جمع الخليفة والوزير وصاحب المخزن وكبار العلماء »[1] ولا تكاد تخلو سنة يؤرخ لها من الإشارة إلى ما بلغه من الاقتدار على الوعظ والتأثير في الناس وعلى الأخص منذ ولي المستضيء الخلافة (٥٦٦) والذي نقل عنه ميله الى مذهب الحنابلة بسبب ابن الجوزي[2] . وسنرى عندما نتناول آثاره ضخامة التراث الذي خلفه من حيث الكم والكيف معاً مما جعله موضعاً لتعليق معاصريه واللاحقين عليه . انما الذي يهمنا تسجيله في مقامنا هذا ان ابن الجوزي قضي فترة كهولته في الذروة من نشاطه في الوعظ والتصنيف وتميزت حياته خلال المراحل التي عرضنا لها بالسمات الآتية : ـ

(١) حب الاستقرار في بغداد وكراهيته للرحلات والسفر حتى اننا لا نكاد نعثر له فيما كتبه عن نفسه أو فيما كتب عنه على ما يفيد مغادرته بغداد الا عام ٥٥٣ حيث أدى فريضة الحج وفي ذلك يقول لدى عرضه لحوادث ـ تلك السنة « وحججت في هذه السنة فتكلمت في الحرم نوبتين فلما دخلنا المدينة وزرنا قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لنا ان العرب قد قعدوا على الطريق يرصدون الحاج فحملنا الدليل على طريق خيبر فرأيت فيها من الجبال وغيرها من العجائب »[3] . وإذا وجدنا في مكثه في بغداد وعدم تحوله عنها مغايرة لما درج عليه العلماء قبله من الرحلة في طلب العلم الى كل فج وصقع فان مرد ذلك في تقديرنا الى أن بغداد كانت في وقته قبلة طلاب العلم وحملة الفكر فالمقام فيها يغني عن غيرها ثم إن اضطراب الأمن وافتقار الأمان في الطريق على ما أشار إليه في رحلة الحج حبب إليه المكث في بغداد .

(٢) تطلعه الى الاشتغال بالوعظ وحرصه الشديد على الاتصال بالجماهير على ما رأينا في طلبه مجلس شيخه الزاغوني بعد وفاته ثم اشادته بمجالس وعظه

---

(١) المنتظم : ٢٨٤/١٠ .
(٢) المنتظم : ٢٨٤/١٠ .
(٣) المنتظم : ١٨٢/١٠ .

ومدى تأثيره في سامعيه حتى أصبح في هذه الاشادة موضع نقد الناقدين ثم التزامه في وعظه بمنهج أهل السنة ومقاومة كل آراء الفرق المختلفة .

(٣) حرصه على توثيق علاقته بأولي الأمر لتتصل بحمايتهم مجالس وعظه وخصوصاً أنه كان في وعظه كثير التعرض لآراء الفرق والتنديد بأصحاب البدع التي راجت في زمانه وفي ذلك يقول : « وكان الرفض في هذه الأيام قد كثر فكتب صاحب المخزن إلى أمير المؤمنين ان لم تقو يدي ابن الجوزي لم تطق على دفع البدع فكتب أمير المؤمنين بتقوية يدي فأخبرت الناس بذلك على المنبر وقلت ان أمير المؤمنين صلوات الله عليه قد بلغه كثرة الرفض وقد خرج توقيعه بتقوية يدي في إزالة البدع فمن سمعته من العوام ينتقص بالصحابة فأخبروني حتى أنقض داره وأخلده إلى الحبس »[1] . فانكف الناس .

ومن النص السابق نرى كيف كان ابن الجوزي حفيّاً بعلاقته بالخليفة حتى يثني عليه بقوله « أمير المؤمنين صلوات الله عليه » وحتى أنشد في الخليفة المستضيء شعراً يقول فيه :

يا سيد الخلق وعين الأكوان خليفة الله العظيم السلطان

إلى أن يقول :

حب بني العباس أصل الإيمان بني الاله ودهم في الجثمان[2]

كما كان شديد التفاخر بما يصله من ثناء الخليفة عليه فيقول :

« قال لي ظهير الدين قد قال أمير المؤمنين ما كان هذا الرجل آدمي لما يقدر عليه من الكلام »[3] .

وإلى جانب عنايته بتوثيق صلته بالخليفة كان مهتماً كذلك بكسب ود حاشيته فاتصل الود بينه وبين الوزير ابن هبيرة وزير المستنجد بالله فزوج ولده أبا القاسم من بنت الوزير يحيي بن هبيرة[4] وأورد في شأن هذا الزواج من عبارات التفاخر ما دعى سبطه الى أن يقول في مرآة الزمان « ما قصد جدي بهذا الكلام الا الاعلام

---

(١) المنتظم : ٢٥٩/١٠ .

(٢) المنتظم : ٢٦٤/١٠ .

(٣) المنتظم : ٢٦٥/١٠ .

(٤) المنتظم : ٢٥٧/١٠ .

بمكانته وعلو منزلته عند الخليفة وان أحداً من أبناء جنسه لم يصل الى مرتبته[1] .

(٤) وقوع النفرة بينه وبين الحنابلة ، فيرغم أن ابن الجوزي كان شديد الحرص على أن يتصف باتباع مذهب أحمد والانتصار له فان حنابلة بغداد كما يصور ابن الجوزي في عديد من كتاباته كانوا غير راضين عنه ويفهم من عبارات ابن الجوزي أن عدم رضائهم يعود الى حسدهم اياه على علو منزلته لدى الخليفة وولاة الأمر ويذكر من ذلك أن أمير المؤمنين أنشأ مسجداً كبيراً في السوق وعمره عمارة فائقة وأنه أي ابن الجوزي صلى فيه بالناس التراويح ليلة وكان الزحام شديداً « فدخل على قلوب أهل المذهب ما شاء الله من الغم »[2] وكثيراً ما كان ابن الجوزي يبدي ضيقه وتبرمه بالحنابلة حتى نجده يقول « والله لولا أحمد والوزير ابن هبيرة لانتقلت عن المذهب فاني لو كنت حنفياً أو شافعياً لحملني القوم على رؤوسهم »[3] .

شيخوخته :

هكذا عاش ابن الجوزي سنين شبابه وكهولته فقيهاً حنبلياً وواعظاً بليغاً وخصماً عنيداً لكل الفرق وأصحاب البدع وكيّساً فطناً يوثق صلته بأولي الأمر ويطنب في الثناء عليهم ويشيد بعطائهم له وخلعهم الخلع[4] عليه لكنه كان على الدوام حذراً من انقلاب ذوي السلطان عليه ومكرهم به داعياً الى الله أن يجنبه الامتحان على يد أصحاب النفوذ وكان خصومه وما أكثرهم يتحينون الفرص للنيل منه والحط من مكانته الرفيعة التي بلغها ومن هؤلاء الخصوم مرجان الخادم الذي يحكي عنه ابن الجوزي انه كان عدواً للمذهب الحنبلي ولابن الجوزي بالذات فيقول ـ « وناصبني دون الكل وبلغني انه كان يقول مقصودي قلع هذا المذهب فلما مات الوزير بن هبيرة سعى بي إلى الخليفة .. فنصرني الله عليه ودفع شره »[5] .

---

(١) مرآة الزمان : هامش المرجع السابق .
(٢) المنتظم : ٢٧٢/١٠ .
(٣) مرآة الزمان : سبط ابن الجوزي : ٤٨٣/٨ وما بعدها .
(٤) المنتظم : ١٩٤/١٠ ، ٢٦٤ .
(٥) المنتظم : ٢١٣/١٠ .

لكن هذا الحذر لم يق ابن الجوزي من غضب ولاة الأمر على مدى العمر فلم يلبث أن واجه شيخوخة مرة اجتمع عليه فيها الهرم وبطش الأعداء فقد ولى الخلافة بعد المستضيء الناصر واستوزر ابن القصاب وكان هذا الوزير من الرافضة وللخليفة ميول شيعية فوجد ابن القصاب فرصته للانتقام من الحنابلة وعلى الأخص من الوزير ابن يونس الحنبلي الذي كان قد عقد مجلساً للركن عبد السلام ابن عبد القادر الجيلي وأحرق كتبه وامتدت هذه النقمة لتصيب ابن الجوزي وهو علم الحنابلة في زمانه فقبض عليه ونسب إليه أنه كان يعرض بالخليفة الناصر وفوض الركن عبد السلام في الانتقام من ابن الجوزي فجاء الى دار الشيخ وشتمه وأغلظ عليه وختم على كتبه وداره وشتت عياله فلما كان في أول الليل حمل في سفينة وليس معه الا عدوه الركن وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل وعلى رأسه تخفيفة فأحضر إلى واسط وكان ناظرها شيعياً واتهموا ابن الجوزي انه تصرف في وقف المدرسة واقتطع من مالها ورغم تبرئته مما حاولوا الصاقه به أفردوا له داراً بدرب الديوان كان بعض الناس يدخلون عليه ويستمعون منه وأقام هناك خمس سنين يخدم نفسه بنفسه وكان يرسل أشعاراً كثيرة الى بغداد وكان الشيخ في هذه الفترة يقرأ ما بين المغرب والعشاء ثلاثة أجزاء وأربعة من القرآن وبقي على ذلك من سنة تسعين الى سنة خمسة وتسعين[1] .

وهكذا ذاق ابن الجوزي كأس المحنة وهو في الثمانين من عمره طوال خمس سنين فلما كشف عنه العذاب وقدم الى بغداد كان أهلوها على ذكر لشيخهم فهرعوا الى استقباله فرحين مستبشرين والتقوا به في مجلس يصفه ابن رجب : ثم جلس الشيخ بكوة السبت وعبر الخلق وحضر أرباب المدارس والصوفية ومشايخ الربط وامتلأت البرية حتى ما كان يصل صوت الشيخ الى آخرهم[2] .

ويبدو أن محنة الشيخ كان لها وقعها وصداها لدى الخاصة والعامة حتى ان الصوفية ومشايخ الربط ممن لم يكن ابن الجوزي على وفاق معهم حسبما سوف

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤٢٦/١ ، الذيل على الروضتين : المقدسي ص ١٥، سير أعلام النبلاء : الجزء الأول من جـ ١٣ ص ١٧٠ خ ، تاريخ الإسلام : الذهبي مجلد ٢٨ ص ١٠١ خ ، المنهج الأحمدي : العليمي . المجلد الثاني ص ٣١٩ : مخطوط بدار الكتب رقم ٨٣٨ ـ تاريخ تيمور .

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤٢٧/١ .

نعرض لموقفه من التصوف استجابوا لعاطفة الجماهير فخرجوا معاً يرحبون بابن الجوزي وعن سبب العفو يروى أن ابنه يوسف وجد فرصته في التأثير على والدة الخليفة الناصر فسعت لدى ابنها حتى أمر باعادة ابن الجوزي الى بغداد بل وخلع عليه وقد كان ليوسف هذا لدى ابن الجوزي مكان الابن الأثير لدى أب عطوف وبلغ من شدة تعلق الأب بابنه كما يروي ابن رجب أنه ظل في منفاه بواسط يقرأ كل يوم ختمه ما قرأ فيها سورة يوسف من فرط حزنه على ابنه يوسف[١] .

ولما استقر بالشيخ العائد المطاف في بغداد لم تحجبه الشيخوخة عن مجالس وعظه فعاد إليها وملؤه الحنين الذي أنشده شعراً فقال :

شقينـا بـالنـوى زمنـاً فلمـا	تـلاقينا كـأنـا مـا شقينـيـا
سخطنـا عنـدمـا جنـت الليـالي	فمـا زالـت بنا حتـى رضينـا
سعـدنـا بـالـوصـال وكـم شقينـا	بـكـاسات الصـدود وكـم لقينـا
فمـن لـم يحيـي بعـد الموت يـومـاً	فـإنـا بعـدمـا متنا حيينـا[٢]

وفاته :

يعرض سبط ابن الجوزي لوفاة جده فيقول : « جلس جدي يوم السبت سنة سبع وتسعين وخمسمائة ـ تحت تربة أم الخليفة المجاورة لمعروف الكرخي وكنت حاضراً فأنشد أبياتاً قطع عليها المجلس وهي :

الله أسأل أن يطـول مـدتـي	وأنـال بالانعـام مـا في نيـتي
لي همـة في العلـم مـا مـن مثلهـا	وهـي الـتي جنت النحـول هي التي
خلقـت مـن القلـق العظيـم الى المنى	دعيـت الى نيـل الكمـال فليـت
كـم كـان لي مـن مجلس لـو شبهت	حـالاتـه لتشبهـت بـالجنـة

إلى قوله :

يـا هـل لليـلات بجمْع عـودة ؟	أم هـل الى وادي منـى من نظـرة
فيـه البـديهـات الـتي مـا نـالهـا	خلـق بغيـر مخمـر ومبيـت
وإشارة تبكـي الجنيـد وصحبـه	في رقـة مـا نـالهـا ذو الرقـة

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤٢٨/١ .

(٢) المرجع السابق ، الذيل على الروضتين : ص : ١٥ .

قال أبو المظفر : ثم نزل عن المنبر فمرض خمسة أيام وتوفي [1] .

ويستطرد سبط ابن الجوزي الى تحديد ساعة وتاريخ وفاة جده بأنه انتقل الى رحمة الله بين العشائين وعمره نحو التسعين وكان ذلك في بغداد ليلة الجمعة ثاني عشر من شهر رمضان سنة سبع وتسعين وخمسمائة فغسل وقت السحر وشيعته بغداد على بكرة أبيها وحملت جنازته على رؤوس الناس وكان الحر شديداً إذ كانت وفاته في شهر تموز فأفطر من حضر لشدة الحر والزحام وما وصلوا الى حفرته الا وقت صلاة الجمعة ودفن بباب حرب بالقرب من مدفن الإمام أحمد بن حنبل وأوصى بأن يكتب على قبره هذه الأبيات :

يا كثير العفو عمن كثر الذنب لديه
جاءك المذنب يرجو الصفح عن جرم يديه
أنا ضيف وجزاء الضيف إحسان إليه

وتاريخ وفاة ابن الجوزي محل اتفاق سائر المؤرخين شأنه شأن كل عظيم يولد مغموراً فلا يحفل الناس بتاريخ مولده وعلى الأخص في تلك العصور حتى إذا دنت نهايته كان ملء السمع والأبصار فيعنى الناس بتاريخ وفاته [2] .

ويذكر سائر من أرخ لوفاته أن الناس حزنوا عليه أشد الحزن وباتوا حول قبره بقية شهر رمضان الذي توفي فيه يختمون الختمات بالقناديل والشموع وأفردت لرثائه القصائد ، يقول العليمي : « وحزن الناس عليه حزناً شديداً ورويت له المنامات الصالحة » وقال ابن رجب بمثل ذلك .

وهكذا عاش هذا المفكر العظيم حتى طال عمره وحسن أثره ، وقد كان طول الأجل من أمانيه على ربه التي يضرع بها في دعائه وأشار إليها في كتاباته فمما قال في ذلك : « دعوت يوماً فقلت اللهم بلغني آمالي من العلم والعمل وأطل عمري لأبلغ ما أحب من ذلك » [3] .

---

(١) مرآة الزمان : ٢٢/٩ – ٢٧ .

(٢) خ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي ٥٨٣/١٣ ، خ تاريخ الإسلام للذهبي مجلد ٥٩٣/٢٨ – ٦٠٣ ، خ ـ المنهج الأحمدي للعليمي : المجلد الثاني ص ٣١٠ ، ابن كثير : البداية والنهاية ٢٩/١٣ ودائرة المعارف الإسلامية ١٢٥/١ ، ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ٣٢٩/٤ .

(٣) صيد الخاطر : ١٥٩/١ .

ويستطرد في أمنيته بطول العمر معللاً إياها بأنها تمنح الفسحة لاكتمال المعرفة ويستشهد بحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي ورد في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : « لا يزيد المؤمن عمره الا خيراً » .

ذريته :

وكما حبب الى ابن الجوزي طول الأجل حتى كان من دعائه الى ربه فقد حبب إليه الاستكثار من الذرية وسجل أمنيته تلك في كتابه لفتة الكبد حيث قال « فاني لما عرفت شرف النكاح وطلب الأولاد ختمت ختمة وسألت الله تعالى أن يرزقني عشرة أولاد فرزقنيهم فكانوا خمسة ذكور وخمس اناث فمات من الإناث اثنتان ومن الذكور أربعة فلم يبق من الذكور سوى ولدي أبي القاسم فسألت الله تعالى أن يجعل فيه الخلف الصالح وأن يبلغ به المنى والمناجح ثم رأيت فيه نوع توان عن الجد في طلب العلم فكتبت له هذه الرسالة »[1] .

وواضح من النص السابق أن ابن الجوزي لم يكن له من الأولاد الذكور من عاش الا ولده « أبو القاسم » مما دفع محقق كتاب لفتة الكبد وناشره الشيخ حامد الفقي الى وصف الكتاب بأنه : « لابن الجوزي نصح بها ولده محمد المكنى أبا القاسم المولود / ٥٨٠ هـ المتوفى مقتولاً في وقعة التتار في بغداد سنة ٦٥٦ » .

وبالرجوع إلى (المنتظم) يبين لنا أن أبا القاسم بن الجوزي تزوج بنت الوزير بن هبيرة في سنة ٥٧١[2] ، وذلك يثير أمامنا مسألتين عنينا بتحقيقهما لاستخلاص القول الفصل فيهما : المسألة الأولى هي استحالة أن يكون أبو القاسم هو المولود عام ٥٨٠ والمقتول بيد التتار عام ٦٥٦ ، والمسألة الثانية تتعلق بتاريخ تأليف كتاب لفتة الكبد إذ انه على قول ناشره الشيخ الفقي يكون قد صنفه في أخريات حياته حتى يوجهه لولده المولود ٥٨٠ ، وسنعنى هنا بتحقيق المسألة الأولى مع تناول المسألة الثانية في حينها من مؤلفاته :

وبالرجوع الى المصادر التي عنت بالتأريخ له وذكر أولاده نجد العليمي[3] يذكر له ثلاثة أولاد ذكور :

---

(١) لفتة الكبد : ص ٧٨ .

(٢) المنتظم : ص ٢٥٧ .

(٣) المنهج الأحمدي : المجلد الثاني ص ٣٢٠ ، ٣٢١ مخطوط رقم ٨٣٨ تاريخ تيمور .

(١) أبو بكر عبد العزيز وهو أول أولاده تفقه في المذهب وسمع من جماعة من مشايخ والده وذهب العليمي الى أنه وعظ وحصل له القبول التام الى أن دس له السم فمات سنة ٥٥٤ .
(٢) أبو القاسم المتوفى سنة ٦٣٠ .
(٣) أبو محمد يوسف .

ونقل الذهبي[١] عن سبط ابن الجوزي أن جده خلف من الأولاد ولداً عاقا هو أبو القاسم الذي أخذ مصنفات والده وباعها ولا بثمن المداد وكان ألباً على أبيه في محنته وأنه كان لجده ولد هو أكبر أولاده اسمه عبد العزيز وكان له بنات منهن رابعة أم السبط أبو المظفر بن فرغل صاحب مرآة الزمان ويورد الذهبي كذلك أن سبب خلاص ابن الجوزي في محنته هو ابنه محيي الدين يوسف الذي شفع لأبيه عند أم الخليفة الناصر وسنفرد له ترجمة بين تلاميذ أبيه .

ولم نقع على عدد زوجات ابن الجوزي غير أنه يبدو أنه بنى بأكثر من زوجة وأن أم ولده الأصغر محيي الدين يوسف غير أم أولاده الآخرين ، وقد روى عن ابن الجوزي حبه لزوجه أم يوسف حتى انها لما ماتت بعد موته مباشرة عد ذلك من كراماته ويقول سبطه في ذلك : « بعد انفضاض الفرار وإذا بخالي محيي الدين يوسف قد صعد من الشط وخلفه تابوت فعجبنا وقلنا : ترى من مات في الدار ؟ وإذا بها والدة محيي الدين وعهدي بها ليلة الجمعة التي مات فيها جدي فى عافية تامة فكان بين موتها وموته يوم وليلة وعد الناس ذلك منه كرامته لأنه كان محباً لها[٢] .

---

(١) سير أعلام النبلاء : الجزء الأول من جزء ١٣ ص ١٧٤ : مخطوط بدار الكتب برقم ١٢١٩٥ .
(٢) مرآة الزمان : ٩ : ٢٣ .

الفصل الثاني

شيوخه وثقافته

المبحث الأول

شيوخه

شيوخه :

لا ريب أن ثقافة الإنسان استمداد من شيوخه وأساتذته مضاف إليه نتاج عقله في تمثل ما يلقى إليه وبلورته على النحو الذي يناسب استعداده ، ومن ثم كان الحديث عن الثقافة يلزمه مدخل يعني بالحديث عن الشيوخ الذين نضجت هذه الثقافة بتوجيههم ، وإذا شئنا استقصاء خبر كل شيوخ ابن الجوزي منذ جلس للاستماع والتلقي لأعوزنا المجال وضاق بنا المقام ، ذلك لأن ابن الجوزي كان عقلاً طوافاً عني بالتماس المعرفة لدى كل مجلس وبين يدي كل عالم أتيح له أن يشخص في محراب العلم بين يديه ، ولئن كانت محاريب علمه لم تبرح بغداد على ما أشرنا في حينه واستقرأنا العلة فيه ، الا أن بغداد كانت آنذاك قصبة العلوم والمعارف ومنذ أن أدرك ابن الجوزي دور الصبي المميز وهو يتميز بحب العلم والسعي الى حلقات الدرس منذ أن سعت به عمته الى شيخه ابن ناصر ، ويذهب الذهبي الى أن « أول شيء سمعه ابن الجوزي كان من شيخه القاسم بن الحصين[1] ويقول ابن رجب « ان أول سماعاته سنة ست عشرة وخمسمائة[2] وقد رأينا في الحديث عن نشأته أنه كان في المكتب وله من العمر ست سنين حسبما ذكر في كتابه لفتة الكبد وأن شيخه ابن ناصر كان يقدمه لشيوخ الحديث والفقه .

---

(١) سير أعلام النبلاء : الجزء الأول من جـ ١٣ ـ ص ٨٢ ـ مخطوط .

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤٠١/١ .

وقد عني ابن الجوزي بالحديث عن مشايخه في كثير من مصنفاته بل انه صنف بعض كتبه للرد على شيوخه الذين خالفهم في قولهم بالتجسيم كابن الزاغوني وابن حامد والقاضي ابن يعلى[1] وكان عنيفاً في نقدهم حتى أنشد في شأنهم شعراً سجله في كتابه « دفع شبهة التشبيه » منه :

لعمري لقد أدركت منهم مشايخاً   وأكثر من أدركت ماله عقل
وما زلت أجلو عنهم كل خلسة   من الاعتقاد الرذل كي يجمع الشمل

ومما ذكره ابن الجوزي في مصنفاته وعلى الأخص المنتظم وصيد الخاطر ولفتة الكبد ومما سجله مؤرخوه يبين أن من يمكن وصفهم بأنهم شيوخ لابن الجوزي يزيدون على سبعة وثمانين شيخاً . ذكر هذا غير واحد مثل ابن رجب[2] وسبطه[3] وابن العماد الحنبلي[4] ، الذهبي[5] ، والعليمي[6] ، والصفدي[7] ، وغيرهم .

ونستطيع أن نحصي من أكابر شيوخه :

١ - ابن ناصر ٢ القاسم بن الحصين ولد عبد الله الحسن بن محمد البارع ٣ الدينوري ٤ القاضي أبو بكر الأنصاري ٥ - المزرفي ٦ - أبو القاسم الحريري ٧ أبو السعادات المتوكلي ٨ أبو غالب بن البنا وأخوه يحيى ٩ - أبو الحسن علي بن أحمد الموحد ١٠ = أبو غالب الماوردي .

١١ - أبو الحسن ابن الزاغوني ١٢ - ابن خيرون ١٣ - أبو القاسم السمرقندي ١٤ . عبد الوهاب الأنماطي ١٥ - عبد الملك الكروخي ١٦ - أبو القاسم عبد الله ابن محمد الأصبهاني ١٧ - أبو سعد البغدادي ١٨ - يحيى بن الطراح ١٩ - اسماعيل بن أبي صالح المؤذن ٢٠ - أبو العلم بن معلى الهروي الواعظ ٢١ - أبو منصور القزاز ٢٢ . عبد الجبار بن ابراهيم بن عبد الوهاب بن منك ٢٣ - ابن السبطي ٢٤ . أبو منصور الجواليقي ٢٥ - الطبري ٢٦ - أبو الوفاء بن عقيل .

---

(١) دفع شبهه التشبيه : ص ١ .
(٢) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤٠١/١ .
(٣) مرآة الزمان : ٣٤٣/٢ .
(٤) شذرات الذهب : ٣٢٨/٤ .
(٥) سير أعلام النبلاء : الجزء الأول جـ ١٣ ص ٨٢ مخطوط .
(٦) المنهج الأحمدي : ص ٣١٢ .
(٧) الوافي بالوفيات : الجزء السادس القسم الأول : ١٤٣ .

وحتى نتعرف على معالم ثقافته سوف نورد ترجمة للشيوخ الذين كان لهم أو لمصنفاتهم أظهر الأثر في تكوينه ويمكننا أن نقول ان الأعلام فيهم هم :

(١) ابن ناصر ... تلقى ابن الجوزي على يديه علوم القرآن .
(٢) أبو منصور الجواليقي : تتلمذ على يديه في اللغة والأدب .
(٣) الأنماطي : سمع منه الحديث وتلقى عنه الفقه .
(٤) الطبري : في الحديث والقرآن .
(٥) ابن الزاغوني : الأصول .
(٦) أبو الوفاء بن عقيل : وقد تلقى عنه أصول آرائه الكلامية .

(١) ابن ناصر :

هو محمد بن ناصر بن محمد بن علي بن عمر ويكنى أبا الفضل البغدادي المحدث الفقيه اللغوي ولد عام ٤٦٧ هـ وتتلمذ لأبي زكريا التبريزي وفي مسجده وعلى يديه تعلم قال عنه ابن الجوزي « وكان حافظاً ، ضابطاً متقناً ، ثقة لا مغمز فيه ، وهو الذي تولى تسميعي الحديث فسمعت مسند الإمام أحمد بقراءاته »[١] وفي رسالته الى ابنه يقول « ولقد وفق لي شيخنا أبو الفضل بن ناصر رحمه الله وكان يحملني الى الشيوخ فأسمعني المسند وغيره من الكتب الكبار[٢] . وكان ابن ناصر معجباً بتلميذه ابن الجوزي فلما ألف التلميذ كتابه المسمى « التلقيح » وقرأه على شيخه أشاد الشيخ به ويقول ابن الجوزي انه كان يرد على ابن ناصر بعض قوله فكان يقبل منه ويستحسن[٣] ويقرر ابن الجوزي أنه صحب ابن ناصر ثلاثين سنة واستفاد منه ما لم يستفد من غيره وهو الذي قدمه الى أبي القاسم الهروي في سنة ٥٢٠ فلقته الوعظ .

وكان ابن ناصر فقيهاً شافعياً ثم مال الى مذهب الحنابلة وعني بالحديث فبرع فيه فصار شيخ المحدثين وكان ديناً فقيراً متعففاً نظيفاً وقف كتبه على طلبة

---

(١) المنتظم : ١٠/١٦٢ .
(٢) لفتة الكبد : ص ٨١ .
(٣) الذيل على طبقات الحنابلة : ١/٤١٥ .

العلم[1] . وقد ذهب ابن العماد الحنبلي[2] إلى أن ابن ناصر خال ابن الجوزي ولم نقع عند غيره على ما يؤيد هذا القول وعندنا أنه شيخه فقط ومرد عنايته به الى ما توسمه فيه من حسن استعداد ومما يؤيد وجهة نظرنا ما ذكره ابن الجوزي في أكثر من موضع وخاصة في لفتة الكبد أنه هو الوحيد من بين أسرته الذي اشتغل بطلب العلم حيث انصرفوا جميعاً إلى التجارة ، كما أن هذا النظر يؤيده أن الذي حمل ابن الجوزي الى شيخه ابن ناصر هي عمة ابن الجوزي ولو كان الرجل خاله لما احتاج إلى من يحمله إليه أو لحملته إليه أمه ولذكر ابن الجوزي هذه القرابة في حينها[3] .

وقد توفي ابن ناصر سنة ٥٥٠ هـ[4] .

(٢) أبو منصور الجواليقي :

هو : موهوب بن أحمد بن الخضر الجواليقي ويكنى أبا منصور اللغوي المحدث الأديب ولد عام ٤٦٥ هـ وقرأ على أبي زكريا التبريزي سبع عشرة سنة حتى انتهى إليه علم اللغة ، وأمضى فترة طويلة مدرساً بالمدرسة النظامية ، ولما تولى المقتفي الخلافة اختص الجواليقي بإمامته وكان يقرأ عليه بعض الكتب[5] وأثر عنه التدين والورع وكان ثقة غزير العلم والفضل كامل العقل مليح الخط كثير الضبط ، له التصانيف الكثيرة قال ابن الجوزي « وسمعت منه كثيراً من الحديث وغريب الحديث وقرأت عليه كتاب « العرب » وغيره من تصانيفه في اللغة[6] وكان ابن الجوزي يختص الجواليقي بالثناء ، كلما عرض لبعض مشايخه بالنقد والبيان من ذلك قوله « ولقيت جماعة من علماء الحديث يحفظون ويعرفون ولكنهم كانوا يتسامحون بغيبة يخرجونها مخرج جرح وتعديل ، ويأخذون على قراءة الحديث أجرة ويسرعون

---

(١) شذرات الذهب : ٣٢٨/٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) راجع ما ذكرنا في المبحث الخاص بحياته .

(٤) المنتظم : ١٦٢/١٠ .

(٥) المنهج الأحمدي : العليمي ـ ص ٢٤٥ المجلد الثاني رقم ٨٣٨ تاريخ تيمور .

(٦) المنتظم : ١١٨/١٠ في بغية الوعاة : ٤٠١ ، انباء الرواة ٣٣٥/٣ والذيل على طبقات الحنابلة ٤٠٢/١ (الطبعة الجديدة) من ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦ .

الجواب لئلا ينكسر الجاه وان وقع خطأ »[1] ثم قوله في الجواليقي « ولقيت الشيخ أبا منصور الجواليقي فكان كثير الصمت شديد التحري فيما يقول متقناً محققاً وربما سئل المسألة الظاهرة يبادر بجوابها بعض غلمانه فيتوقف فيها حتى يتيقن وكان كثير الصوم والصمت[2] .

وكان ممن تلقى عن الجواليقي ابن ناصر وغيره وكانت وفاة الجواليقي في المحرم / ٥٤٠ هـ .

(٣) ابن الطبري الحريري[3] :

هو : هبة الله بن أحمد بن عمر الحريري أبو القاسم ويعرف بابن الطبري ولد عام ٤٣٥ هـ وسمع الحديث وقرأ القرآن على كبار المشايخ وحدث وقرأ وكان صحيح السماع قوي التدين قال ابن الجوزي : « وسمعت منه الحديث وقرأت عليه[4] وتوفي عام ٥٣١ هـ .

(٤) الأنماطي :

هو : المحدث الحافظ الفقيه الحنبلي ، كان واسع الرواية دائم البشر سريع الدمعة عند الذكر حسن المعاشرة جمع الفوائد وخرج التخاريج ، وفيه يقول ابن الجوزي :

« ولقيت عبد الوهاب الانماطي فكان على قانون السلف لم يسمع في مجلسه غيبة ولا كان يطلب أجراً على سماع الحديث وكنت إذا قرأت عليه حديث الرقائق بكى واتصل بكاؤه فكنت وأنا صغير السن حينئذ يعمل بكاؤه في قلبي ويبني قواعد وكان على سمت المشايخ الذين سمعنا أوصافهم في النقل[5] والانماطي مذكور لدى

---

(١) صيد الخاطر : ٢٠٣/١ – ٢٠٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) هو غير الحريري صاحب المقامات وصاحب درة الغواص أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري المتوفى ٥١٦ هـ .

(٤) المنتظم : ١٠٢/١٠ .

(٥) صيد الخاطر : ٢٠٤/١ .

سائر من ذكره بأنه كان ثقة ثبتاً ذا دين وورع وقد ابتلي بمرض بلي فيه لحمه فصبر وكان دائم الذكر والترديد بأن الله تعالى لا يتهم في قضائه .

توفي الخميس الحادي عشر من المحرم ٥٨٣ هـ[١] .

(٥) أبو الحسن ابن الزاغوني :

الفقيه المحدث الواعظ أحد أعيان المذهب الحنبلي ولد عام ٤٥٠ في جمادى الأولى قرأ القرآن بالروايات وسمع الحديث من أئمة الرواية ، سمع من أبي الغنائم ابن المأمون وأبي جعفر بن المسلمة وأبي الحسين بن النقور وأبي القاسم والهروي وجماعة آخرين وكان متقناً لعلوم شتى من الأصول والفروع والحديث والوعظ وصنف في ذلك كله[٢] .

وكان ابن ناصر يشهد لابن الزاغوني بأنه فقيه الوقت في المذهب الحنبلي مع الصلاح والديانة والورع والصيانة » : قال ابن الجوزي : كان له في كل فن من العلم حظ وافر ووعظ مدة طويلة : قال : وصحبته زماناً فسمعت منه الحديث والفقه والوعظ وكانت له حلقة بجامع المنصور يناظر فيها يوم الجمعة قبل الصلاة ثم يعظ بعد الصلاة ويجلس يوم السبت أيضاً .

وتوفي ابن الزاغوني عام ٥٢٧ وابن الجوزي على ما يروي قد بلغ الحلم فطلب أن يخلفه في مجلس وعظه فلم يعطه لصغر سنه وأعطي لأبي علي الرذاني ثم أذن الوزير لابن الجوزي بالوعظ في جامع المنصور بعد ذلك .

ولابن الزاغوني تصانيف كثيرة نذكر منها في الفقه :

١ - الاقناع في مجلد .

٢ - الواضح .

٣ - الخلاف الكبير .

٤ - المفردات في مجلدين وهي مائة مسألة .

٥ - الإيضاح في أصول الدين .

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ص ٢٤٠ - ٢٤٤ .

(٢) المنتظم : ٣٥/١٠ ، شذرات الذهب ، : ٨١/٤ ، البداية والنهاية : ٢٠٥/١٢ والذيل على طبقات الحنابلة : ص٢١٧ طبعة جديدة .

٦ – عزر البيان في أصول الفقه وهو مجلدات عدة وله ديوان خطب أنشأها في مجلس الوعظ .

وكان في الحديث ثقة صدوقاً صحيح السماع حدث بالكثير وروى عنه ابن ناصر أبو معم الأنصاري ، ابن عساكر . وابن الجوزي الذي قرأ عليه الخلاف والجدل والفقه ولكنه لم يرتض نهج شيخه ابن الزاغوني في مسألة الصفات وعده من المشبهة وهاجمه مع القاضي أبي يعلى وابن حامد وصنف في ذلك كتابه « دفع شبهة التشبيه » وكان فيه شديد الحملة لاذع العبارة فيما عده تجسيماً من هؤلاء الأشياخ ورأى انهم بذلك شانوا المذهب الحنبلي وأساؤا الى شيخه الإمام أحمد ابن حنبل لقولهم بالتجسيم .

توفي ابن الزاغوني يوم الأحد سابع عشر من المحرم ٥٢٧ ودفن بمقبرة الإمام أحمد[١] .

(٦) **أبو الوفاء بن عقيل :**

وهو بين شيوخ ابن الجوزي أكثرهم صلة به وتعويلاً عليه وترديداً لآرائه وعلى الأخص في المباحث الكلامية ، مما يدعونا إلى مزيد من البسط في ترجمته هو : علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد ـ كتب بخطه نسبه هكذا البغدادي الظفري المقرئ الفقيه الأصولي الواعظ المتكلم أبو الوفاء[٢] .

ولد سنة ٤٣١ في شهر جمادى الآخرة ، كذا نقله عنه ابن ناصر والسلفي قال ابن الجوزي : ورأيته بخطه وقال : تفقهت في سنة سبع وأربعين[٣] .

شيوخه : حفظ القرآن وقرأ القراءات على أبي الفتح بن شيطا وغيره وكان يقول : شيخي في القراءة ابن شيطا وفي الأدب والنحو أبو القاسم بن برهان وفي الزهد أبو بكر الدينوري ، وأبو منصور بن زيدان وكان أعذبهم كلاماً في الزهد وابن الشيرازي ومن النساء الحرانية وبنت الجنيد وبنت الفراء وأيضاً من مشايخه

---

(١) المنتظم : ٣٥/١٠ .

(٢) بروكلمان : ٣٩٨/١ ، ذيله ٦٨٧/١ ، المنتظم : ٢١٢/٩ ، الذيل على طبقات الحنابلة : ص ١٧١ طبعة جديدة .

(٣) المنتظم : ٩ : ٢١٢ البداية والنهاية : ١٨٤/١٢ ، تذكرة الحفاظ ٤٤/٤ .

في الشعر والترسل ابن شبل وابن الفضل وفي الفرائض أبو الفضل الهمزاني وفي الوعظ أبو طاهر بن العلاف وفي الأصول أبو الوليد وأبو القاسم ابن البيان وفي الفقه أبو يعلى بن الفراء وقد لازمه حتى مات وتعلم المناظرة من الشيخ إسحاق الشيرازي وقد انتقع بمصنفاته والهمزاني والطبري .

وكان ابن عقيل فضلاً عن تلقيه على يد هؤلاء الأشياخ الأعلام من بيت علم فكان آباؤه كلهم علماء كلام وكتابة وشعر وأدب وكان جده محمد بن عقيل المنشئ لرسالة عزل الطائع وتولية القادر ، ووالده كان أنظر الناس وأحسنهم جدلاً وعلماً وكانت أمه من بيت الزهري صاحب الكلام والفقيه على مذهب أبي حنيفة .

وكان ابن عقيل يتبع مذهب الإمام أحمد لكنه كان الى جانب ذلك يشتغل بالكلام ويتردد على شيوخ المعتزلة في زمانه ابن الوليد وابن البنان ويقرأ عليهما في السر علم الكلام وكان يقول في الصفات بالتأويل منحرفاً عن نهج أهل السنة والحنابلة على وجه الخصوص فأثار سخطهم عليه وانكارهم له سواء معاصروه منهم أو المتأخرون وعده شيخ الإسلام ابن تيمية من المتأولين الذين يرددون نفس آراء بشر المريس والجهمية في الصفات [1] . ويروى عنه أنه تاب عن الكلام وصحبة أربابه وتبرأ عن أي شيء يوجد بخطه من مذاهبهم فلا يجيز قراءتها ولا الاعتقاد بها [2] .

حضر ابن عقيل حلقات الجويني في بغداد والغزالي وكذلك أبو الخطاب وقال السلفي أنه ما رأت عيناه مثل ابن عقيل ما كان أحد يقدر أن يتكلم معه لغزارة علمه وحسن إيراده وبلاغة كلامه وقوة حجته ، وكان ابن عقيل وافر الجلال عند الخلفاء والملوك وكان شديد الذكاء متسع الدائرة في العلوم خبيراً بالكلام مطلعاً على مذاهب المتكلمين ثم ان له بعد في ذم الكلام شيء كثير وابن الجوزي يشير إلى ذلك فيقول : « وقال أبو الوفاء بن عقيل لبعض أصحابه أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض [3] وذكر عن أبن عقيل أيضاً انه قال : لقد بالغت في الأصول طول عمري ثم عدت القهقرى إلى مذهب المكتب [4] وقد حكى عنه

---

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ـ في الأسماء والصفات : المجلد الخامس : ص ٢٣ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٨٢

(٣) تلبيس ابليس : المرجع السابق .

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة : ص ١٧٤ ط جديدة .

القرطبي في شرح مسلم وله في الكلام في السنة والاقتصار لها والرد على المتكلمين شيء كثير ، وكان كثير الإشادة بمذهب الإمام أحمد بن حنبل والحنابلة وكان يقول ان هذا المذهب ظلمه أصحابه لأن أصحاب أبي حنيفة والشافعي إذا برع واحد منهم في العلم تولى القضاء وغيره من الولايات أما أصحاب أحمد فانه قل منهم من تعلق بطرف من العلوم الا ويخرجه ذلك إلى التعبد والتزهد لغاية الخير على القوم[1] وقد استخلص ابن الجوزي نفس الرأي حول الحنابلة كما جاء في المنتظم[2] .

ومن الجدير بالذكر أن محاولة ابن عقيل الرد على المتكلمين بزعم أن الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ثم محاولة تصوير الإيمان الخالي من الكلام أنه إيمان العامة وهي محاولة تصدى لدحضها وبيان زيفها حجة الإسلام ابن تيمية .

فهو يرى أن إيمان الصحابة من المهاجرين والأنصار والذين تبعوهم بإحسان هو إيمان أهل العلم الحق « ومن بهم قام الكتاب وبه قاموا وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر اتباع الأنبياء فضلاً عن سائر الأنام »[3] .

وقد سار ابن الجوزي مسار ابن عقيل في نهيه عن الكلام مع الخوض فيه ثم تعليل الرجوع عنه بأنه رضا بإيمان العامة .

وكانت لابن عقيل حظوته لدى الخلفاء وحاشيتهم وعلى ذات الدرب سار ابن الجوزي فكان على الدوام حريصاً على حسن صلته بأولي الأمر على ما ذكرنا في صدد حياته .

وقد عرف ابن عقيل ببراعته في الفقه وأصوله وله في ذلك استنباطات حسنة وكانت له مكانته في الوعظ والمعارف وكلامه في ذلك حسن وأكثره مستنبط من النصوص الشرعية وهو ذات المنهج الفقهي الذي سار عليه ابن الجوزي وكان كلاهما من أتباع مذهب الإمام أحمد بن حنبل .

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ص ١٧٤ (ط جديدة) وما بعدها .

(٢) المنتظم : ٢٥٩/١٠ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية : مجلد ٥ ص ١١ .

تصانيف ابن عقيل :

كان ابن عقيل دائم الاشتغال حتى انه كان لا يستحل أن يضيع ساعة من عمره ، حتى إذا تعطل لسانه عن المذاكرة والمناظرة وبعده عن المطالعة كان يعمل فكره في حالة راحته وهو مستطرح فلا ينهض الا وقد خطر له ما يسطره وكان وهو في عشر الثمانين في قوة ابن العشرين ويصفه ابن الجوزي بأنه كان له الخاطر العاطر والبحث عن الغوامض والدقائق وتكلم على المنبر بلسان الواعظ مدة فلما كانت سنه خمس وسبعين وأربعمائة جرت فيها فتن بين الحنابلة والأشاعرة فترك الوعظ واقتصر على التدريس .

مؤلفاته :

أكبرها (الفنون) وفيه فوائد في التفسير والوعظ والفقه والأصول والنحو واللغة والشعر والتاريخ والحكايات وفيه مناظراته ومجالسه التي وقعت له وخواطره ونتاج فكره[١] قال عنه ابن الجوزي انه مائتا مجلد ووقع له منه نحو مائة وخمسين مجلدة . وله في الفقه كتاب (الفصول) وكتاب (عمدة الأدلة) و(المفردات) (والتذكرة) و(الواضح في أصول الفقه) و(الانتصار لأهل الحديث) و(نفي التشبيه) .

مذهبه في الفقه :

انفرد ابن عقيل بمسائل فقهية خالف بها المذهب وله في ضوء المذهب الحنبلي اجتهاد متنوع وهو يحث على الامعان في وزن الحجة والتردد في النقل حذر الوقوع في الجمود والتقليد وقوله في ذلك « عندي أن من أكبر فضائل المجتهد أنْ يتردد في الحكم عند تردد الحجة والشبهة فيها ومن لا يعترضه شبهة لا تصفو له حجة وكل قلب لا يقرعه التردد فانما يظهر فيه التقليد والجمود على ما يقال له ويسمع من غيره[٢] ونذكر بعض فتاويه التي انفرد بها منها أن النساء لا يجوز لهن استعمال

---

(١) فهو أشبه بصيد الخاطر عند ابن الجوزي .

(٢) المنتظم : ٢١٤/٩ الذيل على طبقات الحنابلة : ص ١٨٩ ، بروكلمان : ذيله ٦٨٨/١ ، ابن الأثير / ٣٣٧/١٠) .

الحرير الا في الملبس دون الافتراش والاستناد ذكره في الفنون وقال أيضاً : ان الوقف لا يجوز بيعه وان خرب وتعطل نفعه[1] .

وتوفي ابن عقيل بكرة الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى سنة ثلاثة عشرة وخمسمائة ودفن في دكة الإمام أحمد وقبره ظاهر[2] .

المبحث الثاني

ثقافته

رأينا كيف نشأ ابن الجوزي في بغداد ، وهي بعد لم تزل قصبة الحضارة الإسلامية ورأينا كيف كان عصره مليئاً بأفكار الفرق على اختلافها حيث شاع التسنن والترفض وفشا بين الناس علم الكلام وقاوم أهل السنة كل ما رأوه بدعة في الدين واعتصموا في مقاومتهم بالكتاب والسنة فأصبح العلم بهما بغية كل من يريد أن يتدين في خاصة أمره أو ينهض للدفاع عن الدين ضد خصومه وشائنيه وفي هذا المسلك سلك ابن الجوزي من أول الطريق وسار فيه الى آخر الشوط وكانت ثقافته هي حصاد ما جمع وما سمع وما استخلص على مر السنين .

وقد رأينا كيف حملته عمته مذ كان له من العمر ست سنين إلى شيخه ابن ناصر وأقرأه القرآن الكريم وأسمعه الحديث وقدمه لشيوخه فسمع منهم في هذا العلم النبوي الكثير والكثير ثم حصل فقه اللغة وآدابها على يدي شيخه العلم الجواليقي فاستقام في الحديث لسانه وسلم في الكتابة بيانه وأصبح ممن يعرب عما يريد ويعي ما يلقى إليه بلسان عربي مبين ، ولم نقع على ما يفيد إلمامه بلغة غير العربية ، وقد كانت آنذاك طلبة كل طالب علم بحكم أن فكرها هو السائد وأنها لغة القرآن الكريم والحديث والعلم بهما غاية وكفاية لكل من نصب نفسه للدفاع عن الدين ، ورأينا كيف جلس ابن الجوزي لاستماع الفقه على أشياخ عصره وأئمة زمانه فملك ناصيته وألم بأصوله وهل الفقه الا استخراج من الكتاب والسنة يعين عليه فهم أسرار اللغة ومدلولاتها فابن الجوزي وصل إلى ساحة الفقه مزوداً بأسلحته من العلم

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ص ١٩٠ .

(٢) المنتظم : ٢١٥/٩ .

بالنص والقدرة على فهم مدلوله . فإذا أردنا أن نحدد معالم ثقافته لقلنا ويحق انها ثقافة الفقيه .

وقد كان الفقه والعلم به هو غاية ابن الجوزي وبغيته وسنرى أنه خاض كل معارك الرأي التي أسهم فيها دفاعاً عن الفقه وحضاً على الاشتغال به وتحذيراً من الاقدام عليه قبل الاستعداد الكامل له[1] .

وحتى يكون الفقيه جديراً بشرف الفقه والاشتغال به يحتم عليه ابن الجوزي أن يلم من كل علم بطرف فضلاً عن استيعاب علوم القرآن والسنة واللغة .

« فان الفقه يحتاج إلى جميع العلوم[2] ويعيب ابن الجوزي على الغزالي والجويني أنهما أوردا في مصنفاتهما وقائع لا سند لها من التاريخ الصحيح ولو كان لهما علم بالتاريخ ما وقع أي منهما في هذا الخطأ إلى آخر هذه المآخذ التي سجلها ابن الجوزي نعياً على الغزالي أنه هجر الفقه والتي سنعرض لها في حينها انما الذي نورده هنا استخلاصاً مما تتقدم أن ابن الجوزي لم يكتف من زاد الثقافة بعلوم القرآن والسنة واللغة وآدابها ، بل أقبل على علوم التاريخ ومسير الأولين فألم بها وحصلها على نحو تشهد به مؤلفاته العديدة في هذا الميدان بل انه جمع إلى التاريخ الجغرافيا فألف فيها وألف في الطب كذلك على ما سنرى في مؤلفاته .

وعندما نطالع كتابه « تلبيس إبليس » نجده قد شرع يدحض حجة كل من رآه ضحية تلبيس ابليس فناقش آراء الفلاسفة وتابعيهم الذين ينقلون « من حكمة سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وجالينوس[3] مثل « أبو علي بن سينا[4] . وغيره ـ كما ناقش آراء الدهرية والثنوية والسفسطائية والطبائعيين[5] فحصل شبهاتهم ثم أردف بالرد عليها ، ونلاحظ في تحصيله لآرائهم أنه يسند الى أبي محمد النوبختي في كتابه الآراء والديانات.»[6] وأنه في الرد على هذه الآراء يستعمل

---

(١) صيد الخاطر : ٩٢/٢ تلبيس ابليس : ص ١١٥ ، ١١٩ صيد الخاطر ٦٠١/٣ ، ٦٠٥ .
(٢) صيد الخاطر : ٦٠٤/٣ .
(٣) تلبيس ابليس / ص ٤٨ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ٤٧ .
(٥) تلبيس ابليس : ص ٣٩ وما بعدها .
(٦) تلبيس ابليس : ص ٦٣ .

الحجة العقلية وحدها ولا يلجأ الى النص حتى ولو كان استدلاله العقلي يجد سنده في النصوص وهو بذلك منطقي في رده فليس من المقبول أن يجادل بالنصوص من يجحدها أساساً ، ونخلص من ذلك أنه كان لابن الجوزي حظ وان كان محدوداً من الإلمام بالفلسفة وآراء المشتغلين بها ، ونلمس هذا الحظ فيما يذكره ابن الجوزي من تقسيمات للنفس وأنها كما قال « واعلم أن النفس منها جزء عقلي فضيلته الحكمة ورذيلته الجهل وجزء غضبي فضيلته الحدة ورذيلته الجبن وجزء شهواني فضيلته العفة ورذيلته إطلاق الهوى »[1] .

ولم يكن من المعقول بالنسبة إلى ابن الجوزي أن يقصر باعه عن الإلمام بتراث أهل الديانات السماوية السابقة على الإسلام من يهود ونصارى ونحن نراه في تلبيس ابليس بعد أن فنّد حجج جاحدي النبوات عرض لشبهات محرفي النبوات[2] من اليهود والنصارى فناقش آراءهم من واقع كتبهم فعاب على اليهود تلبيس ابليس عليهم في أمور أهمها . تشبيههم الخالق ولو كان تشبيههم حقاً لجاز عليه ما يجوز عليهم « وعاب عليهم قولهم » بعدم جواز نسخ الشرائع وقد علموا أن من دين آدم جواز نكاح الأخوات وذوات المحارم والعمل يوم السبت ثم نسخ ذلك بشريعة موسى وعاب عليهم جحودهم « صفة نبينا صلى الله عليه وسلم .. وقد أمروا أن يؤمنوا به »[3] وعاب عليهم مخالفة موسى وأنهم كانوا يعيبونه حتى قالوا : انه آدر واتهموه بقتل هارون واتهموا داود بزوجة أوريا[4] إلى آخر هذه القصة التي تذكرها التوراة[5] . وعرض ابن الجوزي لتلبيس ابليس على النصارى من يعاقبة الى نساطرة إلى ملكية وناقش زعمهم « أن الله جوهر واحد في أقانيم ثلاثة (وأن بعضهم يقول « ان الأقانيم خواص وبعضهم يقول صفات وبعضهم يقول أشخاص »[6] ثم انكارهم لنبوة سيدنا محمد أو زعم بعضهم صحة نبوته مع كونها قاصرة على

---

(١) الطب الروماني : ص ٦ ، ٤٣ وما بعدها .
(٢) تلبيس ابليس : ص ٦٩ .
(٣) تلبيس ابليس : ص ٦٩ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ٧٠ .
(٥) العهد القديم : سفر صموئيل الثاني : الإصحاح الحادي عشر ص ٤٩٨ .
(٦) تلبيس ابليس : ص ٧١ .

العرب وحدهم[1]. والذي يستفاد من كل ما تقدم أن ثقافة ابن الجوزي امتدت لتشمل العلم بالكتب السابقة من توراة وانجيل وتشمل كذلك آراء أهل الكتاب في مجامعهم وعلى ألسنة كهانهم .

ويبدو أن هذه الروافد الفكرية التي صبت في عقل ابن الجوزي وسعت من أفقه وأورثته الاعتداد المفرط بنفسه وانعكس هذا على صلته بمن حوله من علماء عصره فضاق بالحنابلة وضاقوا به مع انتسابه إليهم وجدناه يسجل هذا المعنى ويكرره واتفق مذهبه ومشربه مع تراث أبي الوفاء بن عقيل فأقبل على مصنفاته يقرأها ويستوعبها وابن عقيل صاحب قدم راسخ في شتى العلوم والمعارف غير أنه أخذ عن المعتزلة علم الكلام واشتغل بالتأويل على ما حصلنا في ترجمته ، ولئن كان ابن عقيل قد توفي في عام ٥١٣ هـ فلم يكن ممن جلس ابن الجوزي للاستماع إليهم والقراءة عليهم الا أن تأثره به يفوق ما كان لشيوخه الآخرين من التأثير حتى كان التلميذ أشبه بأستاذه .

فكلاهما حنبلي لا يرضى عنه الحنابلة وكلاهما ألم بعلم الكلام وكانت له آراؤه الكلامية وان كان ابن الجوزي في ذلك تابع لأستاذه على نحو يلمسه القارئ لتراث الرجلين وما كتب عنهما وسنبرزه في حينه . انما نقصد الآن الى استظهار علم الكلام كمكون من مكونات ثقافة ابن الجوزي ، مع الإشارة إلى أنه لم يكن مكوناً رئيسياً ، بل صرح ابن الجوزي في أكثر من موضع بضيقه بالكلام وتأثيمه الاشتغال به ، وحتى عندما كان يحس أنه خاض فيها نهى عنه من مباحث علم الكلام يعود فيعلل ذلك بتعليلات لم تكن تجد قبولاً لدى علماء السلف من عاصره منهم ومن تأخر عنه على ما سيأتي بيانه في موضعه من البحث .

وصفوة القول في بيان مصادر ثقافة ابن الجوزي انها جامعة لكل ما عرف أهل الثقافة في زمانه وسنرى في الفصل التالي من هذا الباب كيف تجلت ثقافته هذه في آثاره العديدة سواء في مجالس وعظه أم في مؤلفاته .

---

(١) المرجع السابق : ذات الصفحة .

الفصل الثالث

آثاره

مثلما أخذ ابن الجوزي ثقافته من شيوخه والكتب التي نظر فيها ، أعطى لمن بعده ثمرات عقله ونتاج فكره ، وكان عطاؤه سخياً وعاماً ، اغترف منه الخاص والعام . وقد تمثل عطاؤه في مجالس وعظه ومؤلفاته ثم تلاميذه سواء منهم من عاصروه وتلقى عنه واستفاد مباشرة منه أم من جاء بعده فتتلمذ على يديه واستمد من تراثه .

ولقد كانت آثار ابن الجوزي فيما وعظ به وصنف فيه حديث كل من عرض لعصره بالتأريخ والتسجيل وعرف بأنه الواعظ والفقيه ، ولما كان بحثنا معني بآرائه الكلامية وموقفه من التصوف وهما موضوعا البحث في بابيه الثاني والثالث فقد رأينا أن نعرض ـ في إيجاز ـ لمنهجه الفقهي استكمالاً لترجمته وهذا هو موضوع المبحث الأول من هذا الفصل .

وإذا ذكر القول عن آثار أي مفكر انصرف إلى مؤلفاته وتلاميذه فمؤلفاته هي صورة فكره مسطرة وتلاميذه هم ترجمان أفكاره وحصاد غرسه ولذلك نعرض في المبحث الثاني لمؤلفاته ثم نعقد المبحث الثالث لتلاميذه .

المبحث الأول

ابن الجوزي الفقيه

بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم رسولاً الى الناس كافة وأنزل عليه القرآن تبياناً لكل شيء ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾[1] امره أن يحكم بين

---

(١) سورة الأنعام آية ٣٨ .

الناس به ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ﴾[1] وجعل فعله صلى الله عليه وسلم وقوله بياناً للوحي وتفسيراً يلتزم به المؤمنون ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾[2] وبذلك كان الكتاب والسنة المصدرين الأساسيين في التشريع الإسلامي لكل الأحكام التي يخاطب بها المكلفون . وهكذا كان المفتون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا عرضت لهم حادثة أرادوا معرفة حكمها فزعوا الى كتاب الله فان لم يجدوا فيه طلباتهم فزعوا إلى السنة فان لم يجدوا فيها حكماً اجتهدوا وألحقوا الأشياء بالأشياء والأمثال بالأمثال مراعين المصالح المعتبرة في الشريعة وسندهم في هذا الاجتهاد ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن وقال بم تقضي ؟ قال معاذ : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأى فأقره الرسول على ذلك[3] .

ومتى أجمع الأئمة على حكم فقد أصبح اجماعهم هذا حجة فيما ورد فيه وبذلك أضيف إلى أدلة الأحكام دليل رابع هو : الإجماع .

ومما تقدم يخلص لنا أن الفقيه هو صاحب المكنة على استخراج الأحكام من أدلتها الشرعية وحتى يتم ذلك يتعين عليه الإلمام بالمصادر الفقهية من فهم كتاب الله تعالى وعلوم الحديث واستنباط العلل ومعرفة سير الأولين وما عرض لهم من أقضية تعرفاً على الإجماع الصحيح ، وإلى جانب ذلك يتعين على الفقيه أن يكون على دراية بعلوم اللغة ومعاني مفرداتها لغة واصطلاحاً حتى لا يخطئ الفهم فيقع في خطأ الحكم .

وقد تعددت المذاهب الفقهية على قدر نصيب أصحابها من العلوم آنفة الذكر وتفاوت درجاتهم في اتقانها ويمكننا أن نقول ان الفقهاء الذين كانوا أجمع للحديث وعلومه وآثار السلف وجدوا كثرة النصوص التي جمعوها عوناً لهم على استخراج الأحكام دون حاجة إلى الامعان في القياس حتى عرفوا بأنهم أصحاب الحديث

---

(١) سورة الأحزاب آية ٢١ .

(٢) سورة المائدة آية ٤٩ .

(٣) أصول الفقه : الشيخ محمد الخضري : ص ١٤ طبعة ١٣٥٨ هـ .

وعلى رأس هؤلاء الأئمة الكبار مالك والشافعي وأحمد ، وإن كان الإمام أحمد ابن حنبل أكثر الجميع جمعاً للحديث وتقويلاً عليه في فتواه وله في ذلك مسنده المشهور ، حتى صح عن الإمام الشافعي انه يعدل عن حكم ذهب إليه إذا اتصل بعلمه خبر حديث في المسألة رواه أحمد(١) وكان يحدث عنه واصفاً إياه بالثقة وفي ذلك يقول ابن الجوزي بسنده « الرجل الذي ذكره ـ الشافعي بالثقة ولم يسمه هو أحمد بن حنبل(٢) هذا بينما عرف الإمام أبو حنيفة النعمان وأصحابه بأهل الرأي لكثرة لجوئهم إلى القياس .

وإذا أردنا أن نتعرف على مكان ابن الجوزي بين هؤلاء وأولئك وأجلنا الطرف في ثقافته ومصادرها رأيناه من أعلام الفقهاء الذين أقبلوا على كتاب الله تعالى بتدارسه ويصنف في تفسيره عديد المصنفات ثم تزود بأوفر الزاد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وطوف بسير السلف وأخبار الأولين وجمع من ذلك فأوعى فمقامه اذن مقام الصدارة بين علماء الحديث وفقهاء الاثر وقد قاده ذلك الى الاعجاب الشديد بالإمام أحمد بن حنبل فتمذهب بمذهبه وكتب في ذلك يقول : واعلم انا نظرنا في أدلة الشرع وأصول الفقه وسيرنا أحوال الاعلام المجتهدين فرأينا هذا الرجل ـ يعني الإمام أحمد أوفرهم حظاً من تلك العلوم(٣) ويعرض ابن الجوزي لمناظرة جرت بين الإمام الشافعي ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة وموضوعها المفاضلة بين الإمام مالك والإمام أبي حنيفة فيذكر ابن الجوزي بالسند المتصل إلى الشافعي قوله : سمعت محمد بن الحسن يقول : صاحبنا أعلم أم صاحبكم ؟ قلت : تريد المكابرة أو الانصاف ؟ قال : بل الانصاف قلت فما الحجة عندكم ؟ قال الكتاب والاجماع والسنة والقياس : قال قلت : أنشدك الله أصاحبنا أعلم بكتاب الله أم صاحبكم قال : إذا نشدتني بالله فصاحبكم : قلت فصاحبنا أعلم بسنة رسول الله أم صاحبكم ؟ قال صاحبكم . قلت فصاحبنا اعلم بأقاويل أصحاب رسول الله أم صاحبكم ؟ قال : صاحبكم . قلت فبقي شيء غير القياس ؟ قال

---

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٥٠٠ ط ١٣٤٩ هـ ـ الخانجي .
(٢) مناقب الإمام أحمد ص ٤٩٦ .
(٣) مناقب الإمام أحمد ص ٤٩٨ .

لا قلت : فنحن ندعي القياس أكثر مما تدعونه وانما يقاس على الأصول فيعرف القياس قال : ويريد بصاحبه مالك بن أنس »[1] ويستطرد ابن الجوزي إلى القول بأنه يورد هذه المناظرة المبينة لفضل مالك ليعرف بها فضل أحمد ويقول في ذلك : « وقد عرف فضل صاحبنا على مالك فأنه حصل ما حصله مالك وزاد عليه كثيراً » .

وقد أوردنا هذه النصوص لنستكشف بها منهج ابن الجوزي في الفقه وواضح منها انه يعول على حفظ كتاب الله تعالى وحديث رسوله وسير الأولين وقد ردد ابن الجوزي هذا المعنى في كتابه تلبيس أبليس بياناً لما يراه لازماً للفقيه حيث يقول : كان الفقهاء في قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث فما زال الأمر يتناقض حتى قال المتأخرون يكفينا أن نعرف آيات الأحكام من القرآن وأن نعتمد على الكتب المشهورة في الحديث كسنن أبي داود ونحوها ثم استهانوا بهذا أيضاً وصار أحدهم يحتج بآية لا يعرف معناها وبحديث لا يدري أصحيح هو أم لا وربما اعتمد على قياس يعارضه حديث صحيح « يقول » انما الفقه استخراج من الكتاب والسنة فكيف يستخرج من شيء لا يعرفه »[2] .

ويحتم ابن الجوزي على الفقيه أن يلم بأسرار اللغة ومدلول الكلمات ويورد في ذلك أمثلة كثيرة عن علماء وقعوا في خطأ الحكم لعدم فهم اللغة فمن ذلك ما يرويه عن شيخ أخبره « انه بقي أربعين سنة لا يحلق رأسه قبل الصلاة ويروي في ذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الحلق قبل الصلاة يوم الجمعة ويستطرد ابن الجوزي أنه شرح لهذا الشيخ المعنى الصحيح لكلمة « الحلق » الواردة في الحديث وأنها جمع حلقة « وانما كره الاجتماع قبل الصلاة للعلم والمذاكرة » فلو فهم الشيخ المعنى الصحيح كما شرحه له ابن الجوزي لكلمة « الحلق » لما وقع في خطأ الحكم .

وبالاضافة إلى ما تقدم يوجب ابن الجوزي على الفقيه « أن يطالع من كل علم طرفاً من تاريخ وحديث ولغة وغير ذلك فان الفقه يحتاج الى كل العلوم[3] –

---

(١) مناقب الإمام أحمد : ص ٤٩٨ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ١١٥ .

(٣) صيد الخاطر : ٦٠٤/٣ .

وبين لنا النص السابق مدى تقدير ابن الجوزي للفقه والحق انه كان يعتبره أفضل العلوم جميعاً وفي ذلك يقول أعظم دليل على فضيلة الشيء النظر الى ثمرته ومن تأمل ثمرة الفقه علم انه أفضل العلوم فإن أرباب المذاهب فاقوا بالفقه الخلائق[1] .

ولا يكتفي ابن الجوزي ببيان ما على الفقيه أن يتزود به من العلم والمعرفة بل يعقد الفصول الضافية للحديث عن أخلاق الفقهاء وما ينبغي عليهم التحلي بـه فيوجب على الفقيه التحلي بصفات العفة والنزاهة ويحذره مخالطة الأمراء والسلاطين مخالطة تقوده إلى مداهنتهم وترك الأفكار عليهم[2] ـ ثم يرسم للفقهاء المنهج السوي للوصول إلى حقيقة الأمـور المختلف عليها وهو النقاش لوجه الحـق من غير حب للجـدل والمراء ، لأن طريق الجدل تضيع فيه الحقائق ، فربما تبين له الصواب مع خطئه ولا يرجع ويضيق صدره كيف ظهر الحق مع خصمه[3] .

وإذا كان ابن الجوزي في ميزان الفقه على هذا القدر من الإلمام بعلوم القرآن والسنة وأخبار الأولين ، والاعتزاز بشرف الفقه واستلزام الخلق الكامل للفقيه وإذا كان ابن الجوزي في ضوء ذلك كله قد اختار من الأئمة السابقين عليه الإمام أحمد بـن حنبل إماماً وقدره ، فهل ركن بعد ذلك إلى تقليد شيخه أم كان في مذهبة من المجتهدين ؟ الحق ان ابن الجوزي لم يقنع بدور التابع المقلد لشيخ المذهب بل كان يضيق بالتقليد وحسبنا أن نشير الى ما ذكره في كتابه « مناقب الإمام أحمد بن حنبل » حيث يقول : فأما المجتهد من أصحابه فيتبع دليله من غير تقليد له ولهذا يميل الى احدى روايتين عنه دون الأخرى ، وربما اختار ما ليس في المذهب أصلاً لأنه تابع للدليل وانما ينسب هذا لمذهب أحمد لميله إلى عموم أقواله[4] .

ولابن الجوزي مصنفاته العديدة في الفقه والتي ستذكر في مكانها من مؤلفاته لكن الذي يدعو للأسف حقاً ان هذه الكنوز الفقهية من تراثه المفقود فليس من سبيل للرجوع إليها لنقيم الدليل على مدى اجتهاده على خلاف المذهب الحنبلي الذي ينتسب إليه وإن كانت بين أيدينا بعض فتاويه الدالة على ذلك ومن هـذه الفتاوى :

---

(١) صيد الخاطر : ٢٢٩/٢ .

(٢) تلبيس ابليس : ١١٨ .

(٣) تلبيس ابليس : ١١٧ .

(٤) مناقب الإمام أحمد بن حنبل : ص ٥٠١ .

(١) ينهى ابن الجوزي في الاستبراء عقب قضاء الحاجة عن القيام والمشي والتنحنح فيقول : « ومنهم من يقوم فيمشي ويتنحنح ويرفع قدماً ويحط أخرى وعنده انه يستنقي بهذا وكلما زاد هذا نزل البول ... الخ »[١] وهذا النهي منه يرد على خلاف ما عليه الفتوى في مذهب أحمد بل وعند الأربعة من أن من اعتاد في الاستبراء شيئاً لتنظيف المحل فليفعله «كقيام أو مشي أو ركض رجله أو تنحنح أو غير ذلك »[٢] .

(٢) وفي مبحث النية في الوضوء يذهب الحنابلة الى أن تكون النية : ـ « بالنطق بألفاظ النية سراً »[٣] بينما يرى ابن الجوزي اضمار النية « لأن النية بالقلب لا باللفظ »[٤] .

(٣) وكذلك في مدى الاسراف في الماء في الوضوء يرى الحنابلة في شأن المضمضة والاستنشاق « المبالغة فيهما لغير الصائم »[٥] بينما يرى ابن الجوزي ان من تلبيس ابليس الاسراف في استعمال الماء في الوضوء على أي وجه[٦] .

(٤) بل اننا نرى ابن الجوزي يجيب سائله : هل في مسند أحمد ما ليس بصحيح بقوله « نعم رغم أن هذا مما يعظم في نفوس اتباع المذهب[٧] .

(٥) كذلك نطالع لابن الجوزي أنه خالف فتوى ابن حنبل المقول بأنه ذهب فيها الى أن ترك التداوي للمريض أفضل فقال بوجوب التداوي وأنه سنة ويقول في ذلك : « وذهب صاحب مذهبي الى أن ترك التداوي أفضل ومنعني الدليل من اتباعه في هذا فان الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما أنزل الله داء الا نزل له دواء فتداووا[٨] .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٣١ .
(٢) الفقه على المذاهب الأربعة : ط الشعب : ص ٣١ .
(٣) الفقه على المذاهب الأربعة : ص ٤٧ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ١٣١ .
(٥) الفقه على المذاهب الأربعة : ص ٤٧ .
(٦) تلبيس ابليس : ص ١٣٢.
(٧) الخاطر : ٤١٦/٢ .
(٨) الخاطر : ١٣٢/١ .

واستخلاصاً مما تقدم يمكننا أن نوجز معالم الشخصية الفقهية لابن الجوزي فيما يلي :

أ ـ أنه يحض على التوفر على كتاب الله تدبراً وفقها وعلى التزود بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والإحاطة بأسرار اللغة الموصلة الى فهم النصوص ويورد في صدد ذلك أمثلة كثيرة عن علماء وقعوا في خطأ الحكم لعدم فهم عبارة النص .

ب ـ أنه بحض على الاقتداء بالأئمة من السلف واتخاذ مذهب أحدهم منهاجاً للفقيه يستنبط في ظل قواعده أحكامه .

جـ ـ أنه يرفض أن يكون مفهوم الاقتداء محض التقليد بل يحض على امعان النظر ووزن الأمور والاجتهاد لمعرفة السليم من السقيم .

د ـ أنه يستلزم للاجتهاد تمام القدرة عليه باستجماع شرائطه هو بذلك لا يقول بقفل باب الاجتهاد على اطلاقه ولا يرتضي فتحه لكل من شاء بغير استحقاق وجدارة .

هـ ـ أنه يريد الفقيه الحق أن يظل دواماً بمنأى عن اغراء السلطان حتى لا يحرف الكلام عن مواضعه لذوي الجاه .

المبحث الثاني

مؤلفاته

رأينا كيف بلغ ابن الجوزي في مضمار تحصيل العلوم أشده فكان العلم محبباً إليه منذ صغره أو كما قال : « إنني رجل حبب إليّ العلم من زمن الطفولة فتشاغلت به ثم لم يحبب إليّ فن واحد منه بل فنون ثم لم تقتصر همتي في فن على بعضه بل أروم استقصاءه »[1] .

فلا جرم أن نجد هذا الغرس وقد استوى وآتى ثمراته مباركة فكان انتاجه على نسق تحصيله شاملاً لمختلف العلوم والمعارف سواء فيما وعظ به سامعيه أو ما حدث

---

(١) صيد الخاطر : ٦٧/١ .

به قارئيه فهو في المسموع من وعظه والمقروء من مصنفاته موسوعة شاد بها معاصروه واللاحقون عليه فعنه يقول الذهبي : كان يحضر مجلسه مائة ألف أو يزيدون لم يضيع من زمانه شيئاً يكتب في اليوم أربعة كراريس وترتفع له كل سنة من كتاباته ما بين خمسين مجلد إلى ستين ، وله في كل علم مشاركة فهو في التفسير من الأعيان وفي الحديث من الحفاظ وفي التاريخ من المتوسعين ولديه فقه كاف أما السجع الوعظي فله فيه ملكة قوية إذا ارتجل أجاد وان روى أبدع وله في الطب كتاب النقط[1] ، وإلى نفس القول يذهب ابن رجب[2] والعليمي[3] وابن العماد الحنبلي[4] .

وشأننا في استقصاء مصنفاته كالشأن حيال كل الأعلام من سلف هذه الأمة فليس الى استغراق كل مصنفاته من سبيل ، وكيف تتأتى الاحاطة بتراث صنعه صاحبه من المهد إلى اللحد فما وني عن التأليف والتصنيف حتى أثر عنه أنه أوصى بجمع براية أقلامه لتكون وقوداً لتسخين مياه غسله فكفت وزيادة كما ذكر ابن رجب[5] ، ونقل عن العليمي قوله في آخر عمره على المنبر «كتبت بأصبعي هاتين ألفي مجلد وتاب على يدي مائة ألف وأسلم على يدي عشرون ألف يهودي ونصراني »[6] وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ « ما علمت أحداً من العلماء صنف مثل هذا الرجل »[7] .

لكن هذا التراث العظيم لم يصل عبر التاريخ إلينا كاملاً ، بل عادت عليه العوادي وتعرض معظمه للفقدان نتيجة لعوامل كثيرة منها ما هو عام ومنها ما هو خاص وأبرز هذه العوامل على اختلافها ثلاثة : ـ

(١) تعرض ابن الجوزي لمحنة الاعتقال والحبس على يدي الخليفة الناصر وقد صحب ذلك حرق بعض كتبه ثم ابتلي في ابنه أبي القاسم فكان كما قدمنا

---

(١) تاريخ الإسلام للذهبي : ص ١٠٢ إلى ١٠٣ مجلد ٢٨ ـ مخطوط .
(٢) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤١٠/١ ، ٤١١ .
(٣) المنهج الأحمدي : العليمي : ص ٣١٤ .
(٤) شذرات الذهب : ٣٢٩/٤ .
(٥) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤١٥/١ .
(٦) المنهج الأحمدي : ص ٣١٤ من المجلد الثاني .
(٧) تذكرة الحفاظ : ١٣٤٢/٤ .

في حينه الباً على أبيه تسلط على كتبه فباعها بأقل من ثمن المداد[1] .

(٢) تعرض بغداد للغرق وذلك في ٥٥٤ وأدى ذلك الى غرق كتبه وفي ذلك يقول :

« وغرقت كتبي فسلم لي مجلد فيه ورقتان بخط الإمام أحمد »[2] .

(٣) ثم جاءت الطامة الكبرى في سنة ٦٥٦ هـ اثر وقوع بغداد تحت أقدام الغزاة التتار فصبوا جام غضبهم على كل أثر للحضارة والثقافة في بغداد فطمسوه وألقوا بخزائن الكتب في نهر دجلة وانتهبت المدينة نفسها وتركت طعمة للنيران[3]

لذلك وجدنا تضارباً بين المؤرخين والمترجمين الذين تعرضوا لذكر عدد مصنفاته ابن الجوزي فابن رجب يذهب الى أنه صنف مائة وسبعة وتسعين كتاباً[4] ، ويقول ابن كثير « جمع من المصنفات الكبار والصغار نحواً من ثلثمائة مصنف »[5] ويذكر سبطه أبو المظفر في مرآة الزمان أن له مائتان وخمسة عشر كتاباً[6] ، وابن رجب البغدادي ينفي عن الإمام أبي العباس ابن تيمية أنه قال في أجوبته المصرية انه عد من مصنفات ابن الجوزي أكثر من ألف مصنف وانه رأى في ذلك ما لم يره[7] ، بينما يذكر ابن خلكان أن له مصنفات كثيرة يورد منها خمسة فقط[8] ، وإلى مثل ذلك تقريباً يذهب ابن كثير فيورد منها سبعة فقط وممن توسط في أمرها يوسف سركيس الذي أشار في حاشية كتابه معجم المطبوعات العربية والمعربة إلى أنه جمع كتب ابن الجوزي غير المطبوعة فوجدها ١٥٠ مخطوطاً[9] ، وذهب بروكلمان إلى أنها ١٩٩ كتاباً[10] .

---

(١) على ما حصلنا لدى ذكر ذريته وولده أبي القاسم .

(٢) مناقب الإمام أحمد ابن حنبل : ص ٢٩٧ والمنتظم : ١٩٠/١٠ .

(٣) تاريخ العرب : د . فيليب حتي ترجمة مبروك نافع : الكتاب الثالث : ص ٦٣٣ .

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة : ٢٤٤/١ – ٢٥٣ .

(٥) البداية والنهاية ٢٨/١٣ – ٢٩ .

(٦) ٤٨٣/٨ – ٤٨٨ .

(٧) الذيل على طبقات الحنابلة : ٤١٥/١ .

(٨) ٣٤٣/٢ .

(٩) ص ٦٧ – حاشية .

(١٠) ٥٠٢/١ وما بعدها وراجع هدية العارفين لاسماعيل البغدادي : ٥٢٠/١ ، ٥٢٣ ذكر نفس الرقم .

ولم يقتصر الأمر على الخطأ أو التضارب في عدد المصنفات بل امتد هذا اللبس إلى تاريخ تصنيف المصنفات ولا نعني بهذا تجهيل هذا التاريخ ، فالحق أن معظم مصنفات التراث يصعب نسبته الى تاريخ محدد لعدم عناية معظم المؤلفين والنساخين بإيراد ذلك انما الذي نعنيه الخروج عن التجهيل الى ذكر تاريخ غير صحيح للمصنف كما ذهب الشيخ حامد الفقي ناشر كتاب لفتة الكبد وسنعرض له في حينه .

وحتى من اضطلع بإعداد مؤلف خاص « بمؤلفات ابن الجوزي » لم يعن بأكثر من تجميع ما ضمته الفهارس بعضه الى بعض دون التفات الى تمحيص أو تحقيق ، وان كانت هذه المحاولة مشكورة في بابها وقد وجدنا في كتاب الأستاذ / عبد الحميد العلوجي « مؤلفات ابن الجوزي » صورة لهذا العمل المفيد في حدوده .

وازاء كل ما تقدم رأينا أن نجعل المدار في اثبات مصنفات ابن الجوزي على : ــ

أ ــ ما أثبته هو في كتبه المقطوع بصحة نسبتها إليه .

ب ــ ما أوردته الفهارس أو تم تحقيقه وطبعه وتأكد لنا من مطالعته صحة نسبته

وقد أوصلنا هذا المنهج في التحقيق الى اثبات الملاحظتين الآتيتين : ــ

أولاً : بتحقيق بعض الكتب المنسوبة إليه تبين عدم صحة النسبه مثل « تجريد التوحيد المفيد » إذ ثبت أنه للمقريزي وليس لابن الجوزي ، وكذلك مخطوط « الجليس الصالح والأنيس الناجح » إذ تبين أنه لسبطه وليس له .

ثانياً : هناك مصنفات تحمل أكثر من اسم أو عنوان لها مما أدى إلى ورودها بعدة عناوين فأثبتنا ذلك في حينه .

وقبل أن نعرض لذكر مصنفاته وموضوعاتها نثبت أن لابن الجوزي أقوال في شأن عددها فهو يخاطب ابنه في لفتة الكبد[1] « وقد علمت يا بني أني قد صنفت مائة كتاب ، فمنها التفسير الكبير عشرون مجلداً والتاريخ عشرون مجلداً وتهذيب المسند عشرون مجلداً وباقي الكتب بين كبار وصغار يكون خمس مجلدات ومجلدين وثلاثة وأربعة وأقل وأكثر» . وفي كتابه المنتظم يؤرخ لحوادث سنة ٥٧٤ فيقول « ولي مائة وثلاثون مصنفاً إلى اليوم »[2] .

(١) لفتة الكبد : ٨٨ .

(٢) المنتظم : ٢٨٤/١٠ .

وفي كتابه دفع شبهة التشبيه يذهب الى أن مصنفاته مائة وخمسين مصنفاً[1] ، هذا وقد بلغ المطبوع من تراثه ثلاثين كتاباً تم طبعها متفرقة بين بغداد ودمشق وحيدر أباد وبيروت والقاهرة وسوف نشير الى كل كتاب من حيث طبعه وناشره ومحققه في ثبت مؤلفاته الذي أوردنا فيه هذه المؤلفات حسب وحدة الموضوعات الـتي عالجتها .

أولاً ـ القرآن وعلومه :

كان لابن الجوزي اقباله على القرآن متعلماً ثم كان له اقباله عليه مفسراً له وواعظاً به وأتم على المنبر تفسير القرآن كله وفي ذلك يقول « وفي يوم السبت سابع عشر جمادى الأولى انتهى تفسيري للقرآن في المجلس على المنبر فاني كنت أفسر منه آيات من أول الختمة على الترتيب الى أن تم »[2] ـ وجاء هذا في تأريخه لسنة ٥٧٠ هـ .

وصنف في تفسير القرآن وعلومه المصنفات الآتية : ـ

١ ـ **المغني** : ذكره في كتابه دفع شبهة التشبيه : ص ٣ ، لفتة الكبد ص : ٨٩ ، « زاد المسير » جزء ١ / ٧ ، وفي مخطوط « المنتخب في النوب » ص ٢ أ ، وقد ذكره حاجي خليفة ، البغدادي ، الذهبي كحالة بعنوان « المغني في علوم القرآن » . (وهو من مصنفاته المفقودة) .

٢ ـ **زاد المسير في علم التفسير** : ذكره في « دفع شبهة التشبيه » ص : ٣ « و» لفتة الكبد (ص ٨٩) وفي مخطوط « المنتخب في النوب » ص ٢ أ .

٢ ـ **نفي النقل** : ذكره في « دفع شبهة التشبيه » ص / ٣ ، « المنتخب في النوب » ص ٢ أ .

٤ ـ **الوجوه النواضر في الوجوه والنظائر** : ذكره في مخطوط « المنتخب في النوب »

(١) دفع شبه التشبيه : ص ٥ .
(٢) المنتظم : ٢٥١/١٠ ـ ٢٥٢ .

ص ٢ أ وقد ذكره بروكلمان ، منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية مجموعة طلعت برقم ٤٧١ تفسير في ٥٧ ورقة .

٥ ـ **المدهش** : ذكره في رؤوس القوارير ، وهو موسوعة في القراءة والحديث واللغة والتاريخ والمواعظ . طبع في القاهرة ، بغداد سنة ١٣٤٨ هـ في ٥٦٩ ص وقد ذكره كل من حاجي خليفة والبغدادي والخوانساري وابن رجب والذهبي .

٦ ـ **نواسخ القرآن** : وهو عمدة الناسخ توجد منه نسخة بدار الكتب برقم ١٤٨ ، تفسير ضمن مجموع . ويقع في ٦٩ ص . وقد عثر الدكتور النشار على نسخة في مكتبة المخطوطات بالجامع الأحمدي في طنطا .

٧ ـ **مختصر المقعد والمقيم** : وهو في أصول التفسير ذكره بروكلمان ، منه نسخة مخطوطة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة وتوجد نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية برقم ٢٠٦ تفسير .

٨ ـ **فنون الأفنان في علوم القرآن** : ذكره حاجي خليفة ، البغدادي في هدية العارفين ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ بعنوان « فنون الأفنان » ، وفي تاريخ الإسلام « عيون علوم القرآن المسمى فنون الأفنان » وذكره ابن رجب بعنوان « فنون الأفنان في عيون علوم القرآن » منه نسخة مخطوطة في مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ٢٤١٢ ، وذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان بعنوان « فنون الأفنان في علم القرآن » ، وقال انه مجلد ومنه نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية بدار الكتب برقم ٢٢٢ تفسير ونسخة في مكتبة جامع الأزهر : ٣٣٧ مقاربه .

ثانياً ـ الحديث وعلومه :

٩ ـ **تذكرة الاريب في تفسير الغريب** : ذكره في دفع شبهة التشبيه ص ٣ ، زاد المسير = ١/٧ .

١٠ ـ **جامع المسانيد** : ذكره في دفع شبهة التشبيه : ص ٣ وذكره ابن رجب البغدادي في علم الحديث .

١١ ـ **عمدة الدلائل في مشهور المسائل** : ذكره في دفع شبهة التشبيه : ص ٤ وذكره البغدادي وبروكلمان وحاجي خليفة ، منه نسخة مخطوطة في مكتبة غوطا برقم ٥٧٤ وأورده حاجي خليفة بعنوان « عمدة الدلائل » أما بروكلمان فأورده بعنوان « مسائل بعلم الحديث » .

١٢ ـ **الكشف في مستور ما في الصحيحين** : ذكره في « لفتة الكبد » ص ٨٩ ، ذكره بروكلمان ، الزركلي ، منه نسخة مخطوطة في دار الكتب : ٣٢ ، ١ : ١٢٨ ومكتبة رامغور ٢ : ٢٢٤ ، ٥٦٣ ، وبتنا ١ : ٥٤ ، جار الله برقم ١٤٥٠ وذكره حاجي خليفة بعنوان «كتاب مشكل الصحيحين » وسماه سبط ابن الجوزي في المرآة « الكشف عن معاني الصحيحين » وقال انه أربع مجلدات .

١٣ ـ **أخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث** : توجد منه نسخة مخطوطة في جامع الأزهر وفي نهاية نسخها تاريخها ٨٩٨ هـ ، وتوجد نسخة في الخزانة التيمورية برقم : ٦ مجاميع وأخرى برقم ٣٥٠ (مجاميع) قسم التفسير . طبع في مصر سنة ١٣٣٧ هـ وطبع مع مراتب المدلسين ١٣٢٢ هـ وطبع في بومبي بدون تاريخ . وله مختصران أحدهما بعنوان « المصغى بأكف أهل الرسوخ » والآخر « اعلام أهل العلم بتحقيق ناسخ الحديث ومنسوخه » .

١٤ ـ **الضعفاء والمتروكين** : يوجد فيه أسماء الضعفاء والواضعين وذكر من جرحهم من الأئمة الكبار والحافظين . توجد نسخة في مكتبة جامع الأزهر برقم ١٤٨ مصطلح حديث ونسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق (راجع يوسف العش ، ص ٢٤٢) وفي هذه النسخة يبدأ الكتاب حتى حرف العين ويقع في ٩٤ ورقة توجد نسخة في جامعة الدول العربية برقم ٦٦٦ .

١٥ ـ **الموضوعات** : ذكره في « تلبيس ابليس » ص ٩٦ وقد نقده جلال الدين

السيوطي في كتابه (النكت البديعات) طبع في لنكو ١٣١٣ هـ وطبع بعنوان (اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) في الهند سنة ١٣١٣ هـ ، القاهرة ١٣١٧ ، ووضع مختصراً له سليمان بن داود بن يوسف النواجي الشافعي وقع الفراغ منه يوم السبت مارس شعبان سنة ٧٤٨ هـ .

١٦ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية** : ذكره في كتاب الموضوعات : ص ٣٥ طبعة المدينة المنورة سنة ١٣٨٦ هـ .

١٧ ـ **تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث** : طبع في القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

١٨ **التحقيق في أحاديث الخلاف** : ذكره بروكلمان واسماعيل البغدادي في هدية العارفين والزركلي في الاعلام وحاجي خليفة منه نسختان مخطوطتان في دار الكتب ٣ : ٩٣ ، ١ : ٥٤٨ ، دمشق عمومية ٢٣ (رقم ٣٠٣/٢٩٩) وذكر بن قطلوبغا وحاجي خليفة بأن هذا الكتاب مختصر ألفه برهان الدين ابراهيم بن علي المعروف بابن عبد الحق المتوفى ٧٤٤ هـ ، وذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان بعنوان (التحقيق في أحاديث التعليق) وبهذا العنوان ابن رجب ، وذكر بروكلمان أنه يوجد نسختان مخطوطتان احداهما في المكتبة البودلية ٢/٤٠ والأخرى مشتراة من المدينة المنورة وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ بعنوان التحقيق في مسائل الخلاف .

ثالثاً ـ الفقه وأصوله :

١٩ ـ **الانصاف في مسائل الخلاف** : ذكره في كتابه « دفع شبهة التشبيه » ص ٣ وفي مخطوط « المنتخب في النوب » ص ٢ أ ـ وقد ذكره الذهبي باسم « الانتصار في مسائل الخلاف » وذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان بعنوان « الانصاف في مسائل الخلاف » وقال انه مجلد ، وذكره ابن رجب واسماعيل البغدادي في هدية العارفين وحاجي خليفة قائلاً : ان المؤلف لم ير تعليقه في الخلاف غير تعليقة القاضي أبي يعلى فصنف هذا الكتاب .

٢٠ ـ **جنة النظر وجنة المنتظر** : ذكره في كتاب « دفع شبهة التشبيه » ص ٤ وفي لفتة الكبد ص ٨٨ وذكره البغدادي وبروكلمان وحاجي خليفة وابن رجب وقال : انه التعليقة الوسطى في الفقه .

٢١ ـ **البلغه** : ذكره في « دفع شبهة التشبيه » ص ٤ وذكره سبط ابن الجوزي وقال انه مجلد وذكر أيضاً في كشف الظنون ، هدية العارفين .

٢٢ ـ **عقود الجمان في جواز تعليم الكتابة للنسوان** : ذكره في « زاد المسير » ٤/٦ .

٢٣ ـ **النساء وآدابهن** : ذكره في « تلبيس ابليس » ص ٣٨٨ طبع في القاهرة ١٣١٩ هـ وفي بيروت منسوباً لأبن القيم الجوزية ورغم تصحيح نسبة الكتاب إلى مؤلفه ابن الجوزي في طبعة لاحقة سنة ١٣٣٩ الا أنه لا زال هناك من يخطئ بنسبته الى ابن القيم الجوزية وعلى هذا الخطأ : د . الأب قنواتي في كتابه « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » ص ٣٤٨ ، من قبله د . فيليب حتي في « تاريخ العرب » ٤١٧/٢ ترجمة الأستاذ محمد مبروك نافع .

٢٤ ـ **مسبوك الذهب** : ذكره في « دفع شبهة التشبيه » ص ٤ ، وذكره حاجي خليفة والبغدادي وابن الجوزي وابن رجب وقال انه مجلد وذكره بعنوان « سبوك الذاهب » .

رابعاً ـ العقائد والعلوم الكلامية :

٢٥ ـ **دفع شبهة التشبيه** : ذكره بنفس العنوان كل من البغدادي وابن رجب وبروكلمان طبع بمطبعة الترقي سنة ١٣٤٥ هـ بدمشق منه نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية رقم : ٢٢٥ (مجاميع) ، برقم ٤٠٠ (عقائد) . ونرى أن هذا الكتاب من مصنفات ابن الجوزي في أواخر حياته فقد أثبت به أن مصنفاته حتى تاريخه

مائة وخمسون مصنفاً[1] ، بينما ذكر فى كتابه المنتظم فى حوادث ٥٧٤ أن مصنفاته بلغت حتى هذا التاريخ ١٣٠ مصنفاً ومفهوم ذلك أن كتاب « دفع شبهة التشبيه » من مصنفات ما بعد ٥٧٤ هـ بكثير .

٢٦ ـ **المجالس في المتشابه من الآيات** : ذكره بروكلمان ، الزركلي في الأعلام بعنوان مجالس وقال : انه مخطوط في المتشابه من الآيات القرآنية توجد نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية برقم ١٥٢٣ (علم الكلام) وتوجد نسخة في مكتبة ليبزك برقم ١٦٦ .

٢٧ ـ **الباذي الأشهب المنقض على مخالفي المذهب** : ذكره ابن الجوزي في « دفع شبهة التشبيه » ص ٤ منه مخطوطات كثيرة موزعة في : غوطا برقم ٧١٦ ، المكتبة الآصفية بحيدر أباد رقم ٢٢٥ وفي المكتبة القادرية ببغداد صمن مجموعة برقم ٥٩ ـ ٦٧ وفي آخرها قصيدة لامية لابن الجوزي وتوجد نسخة في جامعة الدول العربية برقم ٤٤ توحيد .

٢٨ ـ **صيد الخاطر** : ذكره ابن الجوزي في لفتة الكبد ص ٨٩ وهو يحتوي على موضوعات عديدة أهمها الأخلاق وعلم الكلام ، وقد حقق الكتاب مرتين : حققه ناجي الطنطاوي طبعة دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ ، وحققه محمد الغزالي ١٩٦١ .

٢٩ ـ **تلبيس ابليس** : ذكره ابن الجوزي في « صفوة الصفوة » ٤/١ ، المنتظم ١٦٩/٩ ، صيد الخاطر : ١٨٥/١ ، ٥٦٤/٣ ، مختصر منهاج القاصدين ص ٣٩٩ وقد ندد عز الدين بن عبد السلام بكتاب « تلبيس ابليس » في مصنف اسماه « تفليس ابليس » ص ٥ أ ـ ٥ ب وهو مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٠٤ مباحث طلعت .

---

(١) ص ٥ .

٣٠ ـ **منهاج القاصدين** : وقد استوعب فيه مادة كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي مع حذف ما رآه واهياً من الأحاديث والمذاهب الصوفية التي لم ير لها أصلاً وقد ذكره في المنتظم ١٦٩/٩ ، ذكره كل من سبطه في مرآة الزمان ، البغدادي ، الذهبي ، حاجي خليفة الذي أشار إلى أن المؤلف حذف من الأحاديث الواهية ومذاهب الصوفية التي وردت في الإحياء ، وقد وضع تلخيصاً له بمعرفة نجم الدين أبو العباس أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي وطبع بدمشق عام ١٣٤٧ هـ بمطبعة ابن زيدون .

خامساً ـ الوعظ والأخلاق :

٣١ – **القصاص والمذكرين** : ذكره في « تبصرة المبتدي وتذكرة المنتهي » : ص ٩٥ ، وفي تلبيس ابليس ص ١٢٠ ، ذكره ابن العماد الحنبلي ، ابن رجب ، بروكلمان منه نسخة مخطوطة في مكتبة أكاديمية ليدن برقم ٢١٥٦ .

٣٢ ـ **الحدائق لأهل الحقائق** : ذكره في « دفع شبهة التشبيه » : ص ٣ وكذلك في « لفتة الكبد » ص ٨٩ وفي « المنتخب في النوب » ص ٢ – أ ، وذكره الزركلي في الأعلام ، البغدادي وسبط ابن الجوزي في المرآة توجد نسخة بدار الكتب برقم = ١١٠/١ .

٣٣ ـ **منهاج المريدين** : ذكره في كتاب « لفتة الكبد » ص ٨٩ .

٣٤ ـ **اللقط في حكايات الصالحين** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ أ ذكره اسماعيل البغدادي في هدية العارفين وحاجي خليفة وبروكلمان ، منه نسخة مخطوطة في مكتبة جون رايلاندر بمانشستر برقم ٤٨٩ ، طبع ضمن مجموعة في مطبعة اليمنية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ مع الياقوتة والمواعظ .

٣٥ ـ **اليواقيت** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ أ .

٣٦ ـ **اللباب** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ أ ذكره اسماعيل البغدادي في هدية العارفين وسماه « اللباب في قصص الأنبياء » وذكره حاجي خليفة .

٣٧ ـ **كنز المذكر** : ذكره في مخطوط المنتخب في النوب ص ٢ أ .

٣٨ ـ **الملح** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ أ وذكره سبطه في مرآة الزمان وسماه حاجي خليفة في الموعظة ، ذكره اسماعيل البغدادي في هدية العارفين بعنوان « ملح المواعظ » .

٣٩ ـ **اللؤلؤ** : ذكره في « المنتخب في النواب » ص ٢ أ ، ذكره حاجي خليفة ـ اسماعيل البغدادي في هدية العارفين وسماه سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان « اللؤلؤة »

٤٠ ـ **تحفة المواعظ** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ أ ذكره اسماعيل البغدادي ، هدية العارفين ، وبروكلمان ومنه نسخة مخطوطة في جامع الفاتح باستامبول برقم ٥٢٩٥ /١٠ وذكره حاجي خليفة بعنوان « تحفة الوعاظ » وقال : ان مؤلفه سماه « تحفة الواعظ ونزهة الملاحظ » وانه يشتمل على خمسة وعشرين فصلاً كما ذكره بروكلمان « تحفة الوعاظ » وأشار الى أن له تلخيصاً ألفه أحمد بن يحيى بن المرتضى .

٤١ ـ **ياقوته المواعظ** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ ـ أ ، ذكره سبطه في مرآة الزمان ، وابن رجب في الذيل على طبقات الحنابلة قائلاً : انه جزآن والزركلي ، الذهبي في تاريخ الإسلام بعنوان ياقوتة المواعظ طبع (ضمن مجموعة) بالقاهرة بالمطبعة اليمنية ١٣٢٣ هـ وبهامشه القسم الأخير من ملتقط الحكايات من ص ٣٥ إلى ٥٤ .

٤٢ ـ **نسيم الرياض** : ذكره في المنتخب في النوب : ص ٢ ـ أ ، ذكره سبطة في مرآة الزمان ابن رجب في الذيل على طبقات الحنابلة وقالا انه مجلد وحاجي خليفة واسماعيل البغدادي وقالا انه في الموعظة .

٤٣ ـ **الارج** : ذكره في « المنتخب في النوب » ص ٢ أ ، وذكر في كشف الظنون ، هدية العارفين .

٤٤ ـ **ذم الهوى** : ذكره في كتاب الطب الروحاني ص ٥ وصيد الخاطر ١٥٤/١ ، تلبيس ابليس ص ٢٦٨ حققه مصطفى عبد الواحد ، طبع في دار الكتب الحديثة ١٩٦٢ م في ٧٢٦ صفحة .

٤٥ ـ **عيون الحكايات** : ذكره في المنتخب في النوب ص ٢ ـ أ

٤٦ ـ **ارشاد المريدين** : ذكره في المنتخب في النوب » ص ٢ ـ أ .

٤٧ ـ **منهاج الوصول الى علم الأصول** : ذكره في تلبيس ابليس ص ٨٤ ، في دفع شبهة التشبيه ص ٤ ، ذكره سبطه في مرآته وقال انه مجلد ، وذهب ابن رجب إلى أنه خمسة أجزاء كما ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام ، حاجي خليفة ، اسماعيل البغدادي في هدية العارفين ، منه نسخة مخطوطة في خزانة أحمد عبد الوهاب النيازي ببغداد بخط فارسي تاريخها ١٠٠٤ هـ .

٤٨ ـ **المنتخب في النوب** : قال المؤلف في بداية الكتاب (وضعت هذا الكتاب للكلام على الآيات مرتبة كل تليق أن تقرأ نوبة ، فان أهملت ذكر بعض الآيات القرآنية اللائقة فلنيابة أختها عنها ، وقد أكملتها مائة نوبة) منه نسخة بدار الكتب ١٠١٤ تصوف وأخلاق دينية ، نسخة بمكتبة المتحف البريطاني ١٣ : ٣ ، ٩٠ ونسخة بالاسكوريال (فهرسة دارينور) برقم ١٤٣٣ نسخة بالمكتبة الاهطيه ٢/ ١٥٩٨ (٩) .

٤٩ ـ **منتخب المنتخب** : انتخبه ابن الجوزي من كتابه المنتخب في النوب في ١٦٩ وقد ذكره ابن رجب ، بروكلمان ـ يوجد منه نسخة مخطوطة بجامعة الأزهر رقم (١٠٤٧) عروس ٤٢٧٤ ، وتوجد نسخة مخطوطة كانت بمكتبة خاصة بالمدينة المنورة ثم آلت لبيت بريل في ليدن (فهرست لاندبيرج ـ بريل) برقم ١٥٩ ،

نسخة أخرى في مكتبة برلين برقم ٩٤٣٧ .

٥٠ ـ **روح الأرواح** : ذكره حاجي خليفة ، البغدادي ، الزركلي ، وبروكلمان ، طبعته المطبعة العلمية ١٣٠٩ هـ في ٩٦ ص .

٥١ ـ **رؤوس القوارير** : اختصار للمدهش كما ذكر المؤلف في بدايته طبع في مطبعة الجمالية ١٩١٤ م .

٥٢ ـ **لفتة الكبد الى نصيحة الولد** : ذكره سبط ابن الجوزي بعنوان « الحث على طلب العلم » وتوجد نسخة بهذا العنوان بدار الكتب ٩١٦ ٢٥ فن ، وذكره كل من ابن رجب والبغدادي ، بروكلمان طبع بمطبعة المنار ١٩٣١ م ، وقد ذهب ناشره الشيخ حامد الفقي الى القول بأنه موجه من ابن الجوزي الى ولده محمد البكري أبي القاسم المولود سنة ٥٨٠ هـ مما يوحي بأن الكتاب من مصنفات ابن الجوزي في اخريات حياته .
ونحن نرى أن هذا القول يجافي الحقيقة إذ ان أبا القاسم بن الجوزي المعني بهذا الكتاب تزوج في سنة ٥٧١ على ما ذكره أبوه في حوادث تلك السنة في مصنف المنتظم[١] ، كما رأينا أن ابن الجوزي ذكر في كتابه لفتة الكبد أن مصنفاته بلغت ١٠٠ ، بينما ذكر في المنتظم ضمن تاريخ سنة ٥٧٤ ان مصنفاته بلغت ١٣٠ مما يقطع بأن « لفتة الكبد » من مصنفات ما قبل ٥٧٤ هـ بكثير .

٥٣ ـ **المقامات الجوزية في المعالي الوعظية** : ذكره اسماعيل البغدادي في ايضاح المكنون وهدية العارفين . وبروكلمان ، توجد منه نسخ مخطوطة في دار الكتب المصرية برقم ٤٩٤ أدب ، ليدن برقم ٤٢٦ ، كمبردج ١٠٩٨ ، ٤٢٧١ ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وابن رجب بعنوان (المقامات) وقالا انه مجلد ومثله الزركلي في الاعلام وكذلك ذكره ابن كثير في البداية والنهاية بعنوان مقامات وخطب .

---

(١) جزء : ٢٥١/١٠ .

٥٤ ـ **اللطائف الكبرى** : ذكره ابن رجب والذهبي وسبط ابن الجوزي وبروكلمان ، منه نسخ مخطوطة في مكتبة جامع الأزهر برقم ١٩٣ أباظه ٦٣٦٠ بخط يعود لسنة ٦٨٧ هـ بالمتحف الآسيوي بليننغراد برقم ٨٥ ، ببلدية الاسكندرية برقم ٣٤ : مواعظ ومنه مختصر في مكتبة برلين برقم ٨٧٦٠ .

٥٥ ـ **الطب الروحاني** : ذكره سبط ابن الجوزي في المرآة ، وابن رجب ، البغدادي بروكلمان منه نسخ مخطوطة في غوطا برقم ١٢٣٨ ، مكتبة الأوقاف ببغداد ضمن مجموعة برقم ٢٩٠٠ ، دمشق عمومية برقم ٠٩٤ طبع في دمشق ١٣٤٨ هـ .

٥٦ ـ **بستان الواعظين ورياض السامعين** : طبع مرتين في القاهرة ١٩٣٤ بمطبعة المحمودي اشراف محمود علي صبيح وأعيد طبعه في المطبعة العربية ١٩٦٣ في ٣٦٠ ص وله مختصر في الموصل : ٢٩٠ .

٥٧ ـ **تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي** : ذكره سبط ابن الجوزي في تذكرة الخواص ، والذهبي والبغدادي وبروكلمان ـ توجد منه نسخ مخطوطة : دار الكتب المصرية برقم ٢٦٠١ تصوف ، المتحف البريطاني : ١ : ٣٣٨ جامع استانبول رقم ٦٩٦ ، في جامعة طشقند برقم ٩٧ ضمن مجموعة رقم ١٠ ، وقد لخص عدة مرات .

٥٨ ـ **المورد العذب** : منه نسخ مخطوطة عديدة في دار الكتب المصرية برقم ٢٥٧٤ تصوف وأخلاق (خط مغربي) ، المتحف البريطاني برقم ١٤٥ مكتبة الاسكوريال وفهرست دارينور برقم : ٧١٧ مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ٤٧٣٣ ورقم ٧٠٥٨ والمكتبة العباسية بالبصرة برقم ح ـ ٥٠ .

٥٩ ـ **الثبات عند الممات** : ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان ، ابن رجب ، اسماعيل البغدادي في هدية العارفين ، بروكلمان ، وقال حاجي خليفة انه مختصر مرتب على خمسة أبواب ، وبهذا الوصف عينه وقعنا عليه في نسخة دار الكتب : ٢٧٠ أخلاق تيمور (خط قديم) ، وله مختصر وضعه فخر الدين البلعبكي المتوفى حوالي ٧٢٩ هـ منه نسخة مخطوطة في مكتبة أكاديمية ليدن برقم ٢١٥٨ .

٦٠ ـ **رسالة بر الوالدين** : ذكره بروكلمان ـ منه نسخة مخطوطة في دار الكتب رقم ١١٨/١ ، ٥٥٣/٧ ونسخة في المكتبة العمومية بدمشق برقم ٢٥ (٣٥٤) .

٦١ ـ **سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان** : ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان والبغدادي والذهبي وابن رجب وبروكلمان ـ وقد قمنا بتحقيقه مع الآنسة سهير مختار وراجعه الدكتور النشار وطبع ونشر بمطبعة منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٠ .

٦٢ ـ **المنطق المفهوم من أهل الصمت المعلوم** : ذكره بروكلمان منه نسخ مخطوطة : في مكتبة برلين برقم : ٨٧٦١ ، مكتبة غوطا : ٥/٦٢٤ ، دار الكتب المصرية برقم : ٢٣٠١٩ ب ، مكتبة معهد اللغات الشرقية في بطرسبرج برقم ٢٦ (فهرس معدن) ، مكتبة الجامع الكبير في الجزائر رقم ١٦٨٨ (١) ، أيا صوفيا برقم ٤٣٣٣ ، فيض الله باستانبول برقم ١٢٨٠ . اختصره علاء الدين علي بن أحمد ابن محمد المصري الأتربي ، منه نسخ مخطوطة في مكتبة بيت بريل بليدن ـ (فهرس هوتسما ـ الطبعة الأولى برقم ٥٥٣ والطبعة الثانية برقم ١٩٢ وهي الآن في مجموعة برنستون جاريت بالولايات المتحدة) واختصره أيضاً أحمد بن طغرل بقلم معتاد وبخط سالم العابدي سنة ١٢٦٤ هـ في ٢٧٣ ورقة بمكتبة جامع الأزهر (١٣) ٥٠٢٢ ومنه نسخة في المتحف البريطاني في الملحق رقم ١١٤٣ .

٦٣ ـ **تنبيه النائم الغمر على حفظ مواسم العمر** : ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان بعنوان «كتاب الخلاع وتنبيه الغمر على مواسم العمر» كما ذكره اسماعيل البغدادي وبروكلمان بعنوان « تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر» منه نسخ مخطوطة في دار الكتب المصرية ٩٨/١ ، ٢٨٢ . طبع بعنوان « تنبيه النائم الغمر على حفظ مواسم العمر» مع كتاب : التحفة البهية والطرفة الشهية بمطبعة الجوائب بالآستانة سنة ١٨٨٥ م في ٢٩٤ ص (الرسالة السادسة) .

سادساً ـ التاريخ والسير والتراجم العامة :

٦٤ ـ **المنتظم** : ذكره ابن الجوزي في صيد الخاطر ٥٦٢/٣ منه نسخة مخطوطة

بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم (٣٠٩٦) وتم طبعه على أساسها بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٩ هـ كتاب في التاريخ والتراجم جرى على ذكر السنة حوادثها وأشهر من مات من رجالها وآخر سنة تحدث فيها ٥٧٤ هجرية منه أجزاء متفرقة في برلين وغوطا وأكسفورد وليدن والمتحف البريطاني يختلف عددها ، ويوجد جزء في دار الكتب المصرية من ٥٩ صفحة يبدأ من ٢٢٨ إلى ٢٨٧ .

٦٥ ـ **شذور العقود** : قال عنه ابن الجوزي بأنه اختصر فيه المنتظم منه نسخة مخطوطة في استانبول وعنها نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٩٩٤ تاريخ ، ٩٥ تاريخ ، نسخة مصورة كذلك في معهد المخطوطات العربية برقم (٣٩١) .

٦٦ ـ **مناقب بغداد** : ذكره سبطه ، ابن رجب ، الذهبي ، بروكلمان ـ توجد نسخة مخطوطة منه في دار الكتب المصرية برقم ١٤٤٣ ، تاريخ طبع بمطبعة دار السلام ببغداد تحقيق بهجت الأثري سنة ١٣٤٢ هـ .

٦٧ ـ **تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير** : منه نسخة مخطوطة في مكتبة جامع الأزهر بآخرها تمليكان أحدهما مؤرخ ١٢٠٦ هـ وتقع في ١٣٤ ورقة موجودة برقم (٨١١٧) . طبع ناقصاً في ليدن ـ برسلاو ١٨٩٢ ـ ١٨٩٣ هـ وكاملاً في الهند ١٨٦٩ ، ١٩٢٧ ابتدأه بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم .

٦٨ ـ **الذهب السبوك في سير الملوك** : ذكره كل من البغدادي ، بروكلمان ، الزركلي ، منه نسخة مخطوطة في مكتبة جامعة القديس يوسف ببيروت برقم (٧٥) نسخة مع المستشرق الايطالي الأمير كاتياني رقم ١١٢/٤٤ . طبع في بيروت ١٨٨٥ م ـ لخصه سنبط الأربيلي .

٦٩ ـ **تاريخ الخمس ويسمى « مثير عزم الساكن الى أشرف الأماكن »** : في تاريخ مكة والمدينة ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان ، ابن رجب ، الذهبي

وبروكلمان ، الخوانساري ، بروكلمان ـ توجد نسخ مخطوطة في دار الكتب ٥ : ٣٢٢ ، خزانة رامفور ٣٢٣/٢ برقم ٦٣٥ بعنوان مثير الغرام ، برلين برقم ١٤٥٢ ، دمشق عمومية برقم ٨٧ وجامع الفاتح في استانبول برقم ٤٤٦٩ .

٧٠ ـ **المصباح المضيء في دولة المستضيء** : ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان بعنوان (المصباح المضيء بفضائل المستضيء) و(المصباح المضيء لدولة الإمام المستضيء) بهذا العنوان ذكره اسماعيل البغدادي في هدية العارفين منه نسخة بدار الكتب رقم ١٩٧٨٨ من ب ، نسخة مخطوطة في خزانة يعقوب سركيس (المهداة إلى جامعة الحكمة ببغداد) وعنها نسختان منقولتان بخط عبد الرازق البغدادي في مكتبة المتحف العراقي برقم ١٤٩٩ في ٤٥٢ ص ورقم ١٢٤٨ في ٢٤٠ ص (وهذه النسخة غير كاملة) .

٧١ ـ **صفوة الصفوة** : ذكره ابن الجوزي في لفتة الكبد : ص ٢٧ في تلبيس ابليس ص ١٥٨ ، وهو مختصر (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصبهاني . طبع في مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد سنة ١٣٥٥ ، سنة ١٣٥٦ .

٧٢ ـ **أخبار الحسن البصري** : ذكره في صيد الخاطر ٣٠٣/٢ . طبع في القاهرة سنة ١٩٣١ م بعنوان « الحسن البصري » .

٧٣ ـ **أخبار سفيان الثوري** : ذكره في صيد الخاطر ٣٠٣/٢ ، ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وابن رجب وقال انه مجلد والبغدادي في هدية العارفين وايضاح المكنون بعنوان « مناقب الثوري » وورد هذا العنوان في تاريخ الإسلام للذهبي .

٧٤ ـ **ابراهيم بن أدهم** : ذكره في صيد الخاطر ٣٠٣/٢ ، ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال انه مجلد ، ذكره ابن رجب قائلاً : انه ستة أجزاء وأشار إليه الذهبي في تاريخ الإسلام .

٧٥ ـ **سعيد بن المسيب** : ذكره المؤلف في كتابه لفتة الكبد ص ٨٧ وقال انه مجلد

وذكره ابن رجب وقال انه مجلد من الآثار المفقودة .

٧٦ ـ **بشر الحافي** : ذكره في صيد الخاطر ٣٠٣/٢ وذكره سبطه في مرآة الزمان وقال انه مجلد وذكره ابن رجب قائلاً : إنه سبعة أجزاء وأشار إليه الذهبي في تاريخ الإسلام .

٧٧ ـ **أحمد بن حنبل** : ذكره ابن الجوزي في كتابه « صيد الخاطر » وهو يترجم لحياة الإمام أحمد بن حنبل مشتملاً على مائة باب متبعاً طريقة الإسناد في الحديث عن سائر ما يرويه ـ منه نسخة مخطوطة في دار الكتب في ٣٧٨ ص ـ طبع بالقاهرة سنة ١٣٤٩ هـ بمعرفة الخانجي وتحقيقه .

٧٨ ـ **العروس أو مولد النبي** : طبع في القاهرة ١٩٢٧ بعنوان « بغية العوام في شرح مولد سيد الأنام » وطبع فيها قبل ذلك سنة ١٣٠٠ هـ في ٧٩ ص بعنوان « العروس أو مولد النبي » وأعيد طبعه سنة ١٣٠١ هـ في ٥٥ ص وطبع أيضاً في القاهرة على الحروف سنة ١٩٢٦ م ، وطبع في بيروت بمطبعة جريدة الاقبال سنة ١٣٣٠ هـ في ٤٨ ص ـ وقد قام بشرحه المرحوم / محمد بن عمر النووي الحاوي ألفه سنة ١٣٤٩ هجرية وطبع في بولاق سنة ١٢٩٢ هـ بعنوان « فتح الصمد العالم على مولد أبي القاسم » أو « البلوغ الفوزي في بيان ألفاظ مولد ابن الجوزي » .

٧٩ ـ **معروف الكرخي** : ذكره في صيد الخاطر ٣٠٣/٢ ، ذكره ابن رجب وقال : انه جزآن وذكره حاجي خليفة ، اسماعيل البغدادي في هدية العارفين منه نسخة مخطوطة في مكتبة الأوقاف ببغداد رقم ٧٨٧٤ ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان بعنوان « فضائل معروف الكرخي » وقال انه جزآن .

٨٠ ـ **الأذكياء** : طبع على الحجر بمصر ١٢٧٧ هـ ثم طبعته المطبعة الشرقية سنة ١٣٠٤ هـ ، ١٣٠٦ منه نسخة مخطوطة في بغداد في مكتبة الأوقاف برقم ٢٨٨ .

٨١ ـ **مناقب عمر بن عبد العزيز** : ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال

انه مجلد وأشار إليه الذهبي والبغدادي في ايضاح المكنون والزركلي. طبع في برلين مختصراً مع مقدمة بالألمانية للمستشرق بيكر ١٩٠٠ م ـ وفي القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

٨٢ ـ **الوفا في فضائل المصطفى** : ذكره سبط ابن الجوزي ، الذهبي ، ابن رجب والسخاوي وهو رسالة صغيرة نشرها بروكلمان في ٥٩ ص . اختصره ابن حجر الهيتمي المتوفى ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م ـ وشرحها حسن الحبار الموصلي ومن هذا الشرح نسخة مخطوطة في الموصل (راجع مخطوطات الموصل) ٢٣٥ ، ١٤٣ .

٨٣ ـ **أخبار الحمقى والمغفلين** : بتحقيق عثمان خليل ـ طبع في مصر ١٩٢٨ م ، وفي مطبعة بدمشق سنة ١٣٤٥ ، سنة ١٣٥٧ هـ (مطبعة التوفيق) طبع في العراق سنة ١٩٦٦ بمعرفة علي الخافاني بمطبعة البصرى .

٨٤ ـ **أخبار الظراف والمتماجنين** : ذكره ابن رجب الذهبي ، السخاوي ، بروكلمان ونشره القدسي أيضاً ، طبع بمطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هجرية في ١٠٦ ص .

٨٥ ـ **مناقب عمر بن الخطاب** : ذكره سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال : انه مجلد الذهبي في تذكرة الحفاظ وتاريخ الاسلام والبغدادي في ايضاح المكنون وحاجي خليفة والزركلي وبروكلمان منه نسخ مخطوطة في دار الكتب ٥ : ١٥٩ ، ٥ : ٣٦٣ ، ٣٦٨ والمكتبة العمومية باستانبول رقم : ٥٢٩٩ وفي بلدية الاسكندرية برقم ١٣٣ تاريخ طبع في القاهرة سنة ١٩٢٩ هـ .

٨٦ ـ **الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد** : ذكره سبط ابن الجوزي في تذكرة الخواص ، ابن رجب ، البغدادي في هدية العارفين ، حاجي خليفة ، الخوانساري ، بروكلمان ـ منه نسخ مخطوطة في : مكتبة برلين برقم ٩٧٠٨ وفي مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ١٢٢٣/١٨٦ ، (راجع المستدرك الذي وضعه الاستاذ عبد الجبوري على كشاف أسعد طلس ص ١٧٩) وفي مكتبة أكاديمية ليدن برقم ١٠٩ (١) وذكره الشيخ عباس القمي بعنوان : « الرد على المتعصب العنيد المانع

عن لعن يزيد) وقال : رد به على الغيث بن زهير الحنبلي الذي كان قد صنف كتاباً في فضائل يزيد ، وقد أجاز ابن الجوزي به لعن الفاسق المعين .

سابعاً : اللغة :

٨٧ ـ **تقويم اللسان** : ذكره الخوانساري بعنوان « تقويم غلط اللسان » وهو مرتب على الحروف الأبجدية حققه د . عبد العزيز مطر في رسالته للدكتوراه وطبعه المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٦٥ .

ثامناً ـ الجغرافيا :

٨٨ ـ **تنوير الغبش في فضل السودان والحبش** : ذكره سبطه ، ابن رجب ، بروكلمان : منه نسخة مخطوطة بمكتبة جامع الأزهر برقم : ١٢٠٦ المغاربة وأخرى بمكتبة بلدية الاسكندرية برقم : ٣٥ مواعظ ، وثالثة في غوطا برقم ١٦٩٢ ، ورابعة في اسكوريال دارينور برقم ١٨٣٥ .

* * *

وبعد أن أوردنا ما صح لدينا من مصنفات ابن الجوزي وأشرنا الى ما ذكر منها بأكثر من عنوان ، نعود إلى تفصيل ما أجملناه من أننا قد ثبت لنا عدم صحة نسب كتاب « تجريد التوحيد المفيد » وكتاب « الجليس الصالح والأنيس الناجح » إليه ونقدم الآن دليلنا حيال كل من الكتابين : ـ

١ ـ كتاب تجريد التوحيد المفيد :

بالاطلاع على الفهارس التي بها ثبت مؤلفات المقريزي نجد هذا الكتاب منسوباً إليه في أكثر من موضع ثم وجدت نسخة مخطوطة منه باسم المقريزي وبحواشيها تعليقات في مناقشة المؤلف للشيخ علي الميلي التونسي المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ وقد طبع منسوباً إلى المقريزي بمطبعة دار الكتب ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م .

ثم اطلعنا على النسخة المخطوطة بدار الكتب المحفوظة برقم ١١٧٠ علم كلام وعليها اهداء من السيد حسين الحيني في سبتمبر ١٩٢١ ، وهي النسخة المنسوبة

لابن الجوزي وبمقارنة النسخة المذكورة على النسخة الأولى (المطبوعة) لم نجد أي فارق بين الأثنتين مما يدل على أن الكتاب واحد .

وبتحليل التعبيرات الفنية الواردة بالكتاب يبين أنها أقرب إلى تعبيرات المقريزي تلميذ ابن تيمية منها الى ابن الجوزي ، من ذلك ما جاء في ص ١ الكتاب في تعريف حقيقة التوحيد « أن ترى الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التقابل عن الأسباب والوسايط » وهذا التعبير لم نقع عليه عند ابن الجوزي وكثيراً ما يتردد لدى ابن تيمية وتلاميذه ، وكذلك تعبير « توحيد الربوبية » الذي ورد في ص ٤ ، ٥ ، ٨ في ص ١٦ ، ١٧ حديث عن التعطيل يتضمن فكراً لا نجده عند ابن الجوزي ، وأخيراً فقد تضمن الكتاب في ص ٢٦ نقداً شديداً للسببية عند الغزالي ، ولم نقع عند ابن الجوزي على مثل هذا الهجوم بصدد السببية عند الغزالي رغم أن ابن الجوزي هاجم الغزالي في أمور كثيرة وعلى الأخص ما جاء في الإحياء ، انما نجد نقد السببيه عند الغزالي عند ابن تيمية وتلاميذه .

ومن أجل ذلك نرجح نسبة الكتاب للمقريزي .

٢ ـ مخطوط الجليس الصالح والأنيس الناجح :

ومنه نسخة مخطوطة بدار الكتب برقم ٨٩٤ تصوف هي التي اطلعنا عليها وهي منسوبة لابن الجوزي ، وقد ذكره اسماعيل البغدادي في هدية العارفين وبروكلمان الذي ذكره بعنوان « أنيس الجليس » وأشار إلى وجود نسخة مخطوطة في مكتبة جار الله باستانبول برقم ١٨٩٥ وبهذا العنوان نسخة مخطوطة في مكتبة لا له لي باستانبول برقم ١٣٣٩ منسوبة للغزالي .

وبالاطلاع على نسخة دار الكتب وجدنا هذه العبارة « وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما أخبرنا به جدي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي »[1] ثم السند متصلاً الى أن رسول الله قال : « إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه » .

ومفهوم هذه العبارة أن كاتب المصنف هو سبط ابن الجوزي ، إلى جانب هذا السند هناك دليل آخر ماثل في أن موضوع الكتاب موجه الى أبي بكر بن أيوب صاحب دمشق المتوفى سنة ٦٣٥ هـ .

---

(١) ص : ١ – أ ـ .

وبعد :

فقد أوردنا من المؤلفات وما تحققنا من صحة نسبته الى ابن الجوزي وننوه بأن هناك عديد المؤلفات التي تنسب إليه كشأن المصنفين اللذين أبنا عن عدم صحة نسبتهما ومقام التصدي لكل هذه المصنفات يتسع لأكثر من جهدي ولأشمل من موضوع رسالتي .

المبحث الثالث

من تلاميذه

قلنا ان نتاج الفكر يتمثل في مصنفات تبقى على الزمن ، وتلاميذ ينتسبون إلى المفكر قليلاً أو كثيراً حسبما يكون له فيهم من الأثر ، ورأينا كيف ترك ابن الجوزي عديد المصنفات وقد استعرضنا منها ما تأكد لدينا صحة نسبتها إليه ولا ندعي أننا استوعبناها حصراً وعداً فالمجال فيها متاح لمزيد من الجهد ، وقد كان له عديد التلاميذ ليس الى الاحاطة بهم من سبيل فلم يبق الا أن نذكر البعض منهم على سبيل التمثيل ، ومن هؤلاء التلاميذ من سمع منه وروى عنه ومنهم من قرأ له وتأثر به من غير مصاحبة وهؤلاء باليقين كثيرون فمن ثم نقصر الحديث عن الأولين : ـ

(١) طلحه العلثي [١] :

هو : طلحة بن مظفر بن غانم بن محمد العلثي الفقيه المحدث الزاهد تقي الدين أبو محمد نشأ في العلث وهي قرية من قرى بغداد ، وحفظ القرآن الكريم وقرأ على البطائحي والبرهان بن الحصري وغيرهم وقرأ الفقه عن أبي الفتح بن المنى وقرأ صحيح مسلم في ثلاثة مجالس ، وكان يقرأ القرآن والفقه والحديث على ابن الجوزي وكان بينهما ود عميق وإعجاب متبادل وقد سمى العلثي ابنه أبا الفرج عبد الرحمن ـ توفي ثالث عشر ذي الحجة سنة ٥٩٣ هـ أي عاصر حياة شيخه وتوفي قبله بأربعة أعوام [٢] .

---

(١) هو غير العلثي الذي كان يكاتب ابن الجوزي وينكر عليه وهو : اسحق بن أحمد بن محمد بن غانم العلثي .

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة : ١/٣٩٠ – ٣٩١ (الطبعة القديمة : ٥٢) .

(٢) عبد الله بن تيمية[١] .

هو : محمد بن الحضر بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحراني الفقيه الخطيب الواعظ فخر الدين أبو عبد بن أبي القاسم شيخ حران وخطيبها .

ولد في أواخر شعبان ٥٤٢ بحران وارتحل الى بغداد وسمع الحديث على أبي الفتح بن المنى ولازم أبا الفرج بن الجوزي وسمع منه الكثير من مع وقرأ عليه زاد المسير ، وقد تأثر بشيخه ابن الجوزي في الوعظ وشرع الى القاء ة بكرة كل يوم بجامع حران ، وكانت له كرامات وخوارق وانتهت إليه حران ، سافر الى مكة ثم عاد الى بغداد وطلب من الخليفة الاذن له بالجلوس ا بباب حرب مكان شيخه ابن الجوزي وطلب من ابنه محيي الدين يوسف أن ي المجلس فقبل ، ولعبد الله بن تيمية مصنفات ومساجلات محفوظة مع مع من الأشياخ[٢] .

(٣) يوسف بن الجوزي :

وهو أصغر أولاد أبي الفرج بن الجوزي ولد عام ٥٨٠ هـ ونشأ ليجد آ سيق الى منفاه في واسط عام ٥٩٠ هـ وقد فطن أريباً منذ صغره حتى انه يحدث الذهبي « نشأ واشتغل وعمل في هذه المدة بالوعظ وهو صبي و حتى شفع لدى أم الخليفة فأطلقت الشيخ »[٣] ـ سمع الحديث من أبيه و في عودته من منفاه بواسط بل روى الذهبي أنه كان مع أبيه وقد جاوز ا « وما ردا من واسط حتى قرأ هو وابنه ببلقنة بالعشر على ابن الباقلاني »[٤] ـ ذو شهرة تزيد عند البعض على مكان لأبيه فقد كان كثير المحفوظ قوي الم في العلوم ، اشتغل بالفقه والخلاف والأصول فبرع ووصل الى منصب سفير ا إلى ملوك الأطراف ثم صار أستاذ دار الخليفة المستعصم وظل كذلك حتى معه على أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ ، وهو الذي أسس المدرسة الجوزية في

---

(١) هو بطبيعة الحال غير شيخ الإسلام ابن تيمية الذي عاش في القرن الثامن الهجري .

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة ١٥١/٢ - ١٥٣ (الطبعة الأولى) .

(٣) سير أعلام النبلاء : الذهبي : جزء أول من الجزء ١٣ ص ١٧٠ ـ خ .

(٤) المرجع السابق ـ ذات الصفحة.

وإليها ينتسب العلامة ابن القيم الجوزية وقد جرت هذه النسبة البعض الى الخلط بين ابن القيم الجوزية وبين ابن الجوزي حتى ان بعض كتب ابن الجوزي نسبت خطأ لدى البعض الى ابن القيم من ذلك كتاب أخبار النساء الذي طبع منسوباً الى ابن القيم كما أشرنا في حينه .

ومن مصنفاته :

١ - الذهب الأحمد في مذهب أحمد

٢ - الايضاح لقوانين الاصلاح في الجدل

٣ - ديوان شعر[1] .

(٤) سبط ابن الجوزي ٥٨١ - ٦٥٤ هـ الموافق ١١٨٥ - ١٢٥٦ م .

هو يوسف بن قز أو غلى أو قز غلي ابن عبد الله أبو المظفر شمس الدين ، سبط ابن الجوزي ، كان أبوه مملوكاً تركياً عند الوزير ابن هبيرة فأعتقه وتزوج بنت أبي الفرج وهي رابعة ، مات والده وهو في سن مبكرة فرباه جده ابن الجوزي فتأثر به كثيراً وخاصة في الوعظ والتاريخ ، ولد ونشأ في بغداد وانتقل إلى دمشق فاستوطنها وتوفي فيها وكان استاذاً للحنفية وواعظاً حتى توفي .

ومن مصنفاته : ـ

١ ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان : كتاب في التاريخ ينتهي الى سنة ٦٥٤ هـ في أربعين مجلداً ، وقد نقده بعض المؤرخين مثل الذهبي وهو ينسج على منوال جده في ذكر السنة وأحداثها ومن توفي فيها من المشاهير .

٢ ـ تذكرة الخواص ـ يذكر فيه خصائص الأئمة من الإمام علي حتى الأئمة الأثنى عشر طبع في مارس ١٢٨٨ .

٣ ـ الجليس الصالح والأنيس الناجح ـ موجه الى أبي بكر ابن أيوب صاحب دمشق المتوفى ٦٣٥ هـ بعضه في مدحه والبعض الآخر في أخباره ومناقبه ـ منه نسخة في غوطا ـ أشرنا إليه وحققنا نسبه إليه .

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة : ٣١٠/٢ - ٣١١ ، الدارس في تاريخ المدارس ـ النعيمي ٦٢/٢ ، ٦٣ وشذرات الذهب : ابن العماد ٢٨١/٥ ، ٢٨٧ ، كشف الظنون حاجي خليفة ٢١٣م ، البغدادي : هدية العارفين ٥٥٥/٢ ، معجم المؤلفين : عمر كحالة ٣٠٧/١٣ .

٤ ـ كنز الملوك في كيفية السلوك ـ مجموع حكايات وعظات مرتبة في خمسة أبواب : التفويض والتأسي والصبر والرضا والزهد .

٥ ـ اللوامع في الحديث .

٦ ـ تفسير القرآن (وهو تسعة وعشرين مجلداً)

٧ ـ مناقب الإمام أبي حنيفة .

٨ ـ شرح الجامع الكبير في الحديث[1] .

وهو على العموم في مصنفاته ينحو الى طريقة جده حتى وقع الاشتباه في نسبة كتابه « الجليس الصالح » الى جده على ما أشرنا في حينه .

(٥) ابن الدبيثى ٥٥٨ – ٦٣٧ هـ (١١٦٣ – ١٢٣٩ م) :

محمد بن سعيد بن يحيى بن علي بن حجاج الدبيثي (نسبة الى دبيث) ، قرية بواسط ، محدث ، حافظ ، مؤرخ ، فقيه ، شاعر ، وقد تفقه علي ابن الجوزي وحذا حذوه في التصنيف في العلوم السابق ذكرها ولد في ٢٦ رجب سنة ٥٥٨ وتوفي ببغداد في ٨ ربيع الثاني سنة ٦٣٧ هـ .

ومن آثاره :

(ذيل على ذيل ابن السمعاني على تاريخ بغداد)[2] .

(٦) ابن القطيعي ٥٤٦ – ٦٣٤ هـ (١١٥١ – ١٢٣٦ م) :

هو : محمد بن أحمد بن عمر بن حسين بن خلف البغدادي القطيعي أبو الحسن محدث مؤرخ ولد ببغداد في رجب ٥٤٦ ولازم ابن الجوزي مدة ، وقرأ

---

(١) مفتاح السعادة ، ٢٠٨/١ ، التبر المسبوك ـ ١٧١ ، البداية والنهاية : ١٩٤/١٣ وذيل مرآة الزمان ٣٩/١ ، شذرات الذهب ٢٦٦/٥ ، النجوم الزاهرة ٣٩/٧ ، وبروكلمان جرا / ص ٤٢٤ ، ابن خلكان : ٢/ ٢٥٠ ، آداب اللغة العربية : جورجي زيدان ٨٩/٣ ، دائرة المعارف الإسلامية ١٢٦/١ ، المخطوطات المصدرة ٥١٧/١ ، الاعلام : ٣٢٤/٩ .

(٢) الذهبي : سير أعلام النبلاء ـ ٢٣٦/١٣ ، الاسنوى : طبقات الشافعية ٩٥/١ السبكي : طبقات الشافعية ٢٦/٥ ، الذهبي : تذكرة الحفاظ : ١٩٩/٤ – ٢٠٠ الصفدي : الوافي بالوفيات ١٠٢/٣ – ١٠٤ ، ابن العماد : شذرات الذهب ١٨٥/٥ ، حاجي خليفة : كشف الظنون ٣٠٩/٢٨٨ .

عليه كثيراً من تصانيفه ، سمع من غيره ببغداد والموصل ودمشق وغيرها وتوفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ٦٣٤ هـ .

من أهم آثاره :

تاريخ بغداد[1] .

(٦) ابن النجار ٥٧٨ - ٦٤٣ (١١٨٢ - ١٢٤٥) :

هو محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن أبو عبد الله ، ابن النجار : محدث ، حافظ ، مؤرخ ، أديب نحوي ، شاعر ، مقرئ مجود للقرآن ، طبيب ، ولد ببغداد وسمع من أبي الفرج بن الجوزي وذاكر ابن كامل وابن بوش وابن كليب ، قرأ القرآن بالروايات السبع على أبي أحمد بن سكينة ورحل الى امبهان وخراسان والشام ومصر وحران ومرد وهراة ونيسابور وسمع الكثير وحصل الأصول والمسانيد واستمرت رحلته سبعاً وعشرين سنة ووقف كتبه بالنظامية وتوفي ببغداد في ٥ شعبان ، ودفن بمقابر الشهداء بباب حرب .

من تصانيفه الكثيرة :

١ ـ تاريخ بغداد في ثلاثين مجلداً .
٢ ـ الأزهار في أنواع الأشعار .
٣ ـ الشافي في الطب .
٤ ـ عزر الفوائد في ست مجلدات .
٥ ـ القمر المنير في المسند الكبير أورد فيه كل صحابي وماله من الحديث .
٦ ـ الدرة الثمينة في أخبار المدينة .
٧ ـ جنة الناظرين في معرفة التابعين .
٨ ـ مناقب الشافعي .
٩ ـ نزهة الورى في أخبار أم القرى .

---

(١) سير أعلام النبلاء : ٢٢١/١٣ ، ٢٢٢ ، لسان الميزان : ابن حجرة ٤٦/٥ ، ٤٧ ، الزركلي : الأعلام ٢١٦/٦ ، معجم المؤلفين ٣٠٣/٨ .

ومما هو جدير بالذكر أنه تأثر في مؤلفاته بمنهج ابن الجوزي وكان يشيد بشيخه دائماً[1] .

(٧) عبد اللطيف الحراني ٥٥٧ - ٦٢٩ (١١٦٢ - ١٢٣١) .

هو : عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن علي البغدادي موفق الدين ويعرف بابن اللباد ، ابن نقطة وهو خاتمة تلاميذ ابن الجوزي بالسماع ، وكان فيلسوفاً وأحد العلماء المكثريين من التصنيف في الحكمة ، وعلم النفس والطب والتاريخ والبلدان والآداب مولده ووفاته ببغداد أقام مدة بحلب وزار مصر والقدس ودمشق وحران والروم وملطية والحجاز ويشيد الذهبي[2] ، بدفاع ابن نقطة عن شيخه ابن الجوزي .

من أهم كتبه :

١ ـ الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار .
٢ ـ رسالة في قوانين البلاغة .
٣ ـ الجامع الكبير .
٤ ـ تهذيب كلام أفلاطون .
٥ ـ التجريد في اللغة .
٦ ـ ملخص مقالات التاج[3] .

---

(١) طبقات الشافعية : ٤١/٥ ، فوات الوفيات : ٢٦٤/٢ ، آداب اللغة العربية : ٦٩/٣ ، مفتاح السعادة : ٢١٠/١ ، شذرات الذهب ٢٢٦/٥ ، ابن كثير ١٦٩/١٣ ، سير أعلام النبلاء ٢٥١/١٣ ، بروكلمان جرا / ص ٣٦٠ .

(٢) سير أعلام النبلاء : ١٧٤/١٣ .

(٣) فوات الوفيات :٢٠/٧ السبكي ١٣٢/٥ ، بغية الوعاة : ٣١١ ، آداب اللغة : ٩٠/٣ ، الشذرات : ٥/ ١٣٢ ، أنباء الرواة : ١٩٣/٢ ، بروكلمان حرا ص ٦٣٢ .

البَابُ الثَّانِي

آراؤه الكلامية

الفصل الأول : مبدأ علم الكلام وتطوره وأشهر الفرق التي اشتغلت به

الكلام والفرق

الفرق عند ابن الجوزي

أشهر الفرق الكلامية

الجبرية ـ القدرية ـ المعتزلة ـ الأشاعرة

الفصل الثاني : مباحث علم الكلام وآراء ابن الجوزي فيها

المبحث الأول : الوجود والوحدانية

المبحث الثاني : التأويل

المبحث الثالث : الصفات

المبحث الرابع : القول بخلق القرآن

المبحث الخامس : الايمان (طبيعته ـ موضوعه)

المبحث السادس : القضاء والقدر

الفصل الثالث : ابن الجوزي بين العقل والتقليد

الباب الثاني

آراؤه الكلامية

عاش ابن الجوزي في القرن السادس الهجري ، وهو قرن أظلته سحائب القلق الفكري وتعددت خلاله المذاهب وازدهرت مدارسها في بغداد والكوفة والبصرة وسائر مناحي الدار الاسلامية في مشارق الأرض ومغاربها وتفرق الناس إلى فرق شتى لا يكاد يسلم لها أصل تتفق عليه حتى ينجم عنه أفرع تعمق الخلاف وتؤججه ، وبديهي أن القرن السادس لم يكن فيما سبق بيانه بدعاً بين القرون فلم يخل الناس من قبل ومن بعد من الخلاف حول كل قضيه تثار وصدق الله العظيم ﴿ ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ﴾[1]

ورغم أن الخلاف بين الناس سنة كونية من حيث الأساس ، الا أن هذا الخلاف قد يلتزم حدود المسألة قيد البحث ويلتزم أطرافه التقيد بالبرهان المفضي إلى الاقناع والاقتناع من غير لدد في الخصومة يفضي بالمتخاصمين إلى الجدل العقيم ، وقد يخرج عن حدود هذا الالتزام فيخبط القوم في متاهة الخلاف خبط عشواء ، يتشبثون ببادي الرأي ويتراشقون بمبهم القول ويحتجون باصطلاح ، لم يدركوا بعد فحواه ، وتلك آفة عدم التحديد الدقيق للفكرة محل البحث ، لأن التحديد الدقيق يرفع ـ بحق ـ الخلاف بين الناس أو يقرب على الأقل بين وجهات النظر .

وقد كانت الساحة الفكرية في القرن السادس الهجري ميداناً للجدل الذي لا يعتصم بمنطق سليم ولا يفضي إلى اقناع أو اقتناع ، وأنى للمتجادلين أن يكون لهم ذلك وهم في جدالهم طلاب غلبة على الخصم لا اقناع له يتبارون في الحجج على سبيل التحدي لا ليهدي بعضهم بعضاً سواء السبيل ، وتلك آفة علماء الكلام

---

(١) سورة هود : آية ١١٩ .

الذين شاءوا التوفيق بين العقل والدين دفاعاً عن الثاني حيال مفكريه وجاحديه فوقعوا من حيث يدرون أو لا يدرون في شباك الانكار والجحود ، وما كان لهم الا أن يتأدى بهم طريقهم إلى هذا المصير ، ذلك لأنهم أرادوا أن يدافعوا عن الدين بغير أسلحته واستعاروا لذلك ما يصل إليهم من معرفة الفلسفة وفكر الفلاسفة والمناطقة غافلين عن أن الذي أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء ضمنه أروع أدلة الاقناع التي يذعن لها ويسلم بها كل ذي عقل وبصيرة سواء في ذلك العامه والخاصة ، ولا يجحدها الا كل ختار كفور ، وهذا الجاحد إذا لم يقتنع بدليل الكتاب وبرهانه فلن يفلح معه بعد ذلك دليل ولا برهان .

وليت علماء الكلام إذ عمدوا إلى أدلة الفلاسفة والحكماء استوعبوها وفحصوها إذاً لاهتدوا بها إلى روعة البرهان القرآني في التدليل والتعليل ولانصرفوا إليه وعولوا عليه مذعنين ، فالفلاسفة القدامى في جملتهم ليسوا من المنكرين وكما يقول ابن الجوزي عنهم « فان أكثر القوم يثبتون الصانع ولا ينكرون النبوات »[1] .

لكن الذي كان عليه جله علماء الكلام معتزلة وأشاعرة هو خلط مشين قام على تحكيم دليل فلسفي لم يستوعبوه في قضايا الايمان والذات والصفات والقضاء والقدر وليتهم اتفقوا على الأدلة التي احتكموا إليها والأقضية التي احتكموا فيها ، إذاً لقل بينهم الخلاف وتقارب بينهم النظر .

وهكذا أدرك ابن الجوزي زمانه ، وقد شاع القيل والقال وكثرة السؤال ، وخرج الناس فيما يخوضون فيه من مباحث علم الكلام عن كل قصد واعتدال فهل كان للرجل اسهامه في هذا المجال ؟ وهل بقي من هذا الاسهام تراث يرجع إليه لاستكشاف منهجه وتمحيصه ومعرفة آرائه في مسائل علم الكلام ؟ ... واذ نحاول الجواب عن هذا التساؤل خلال بحثنا هذا ننبه بادئ ذي بدء إلى أن الرجل كان حريصاً الحرص كله على ألا يلبس لبوس علماء الكلام أو أن يحشر في زمرتهم فنحن إذ نستكشف هذا الجانب من تراثه نجد أنفسنا حيال عالم لم تترجم لــه الترجمات التي عنيت بعلماء الكلام وبالتالي لم يصدر تقييم علمي لآرائه الكلامية يستعان به وينسج على شاكلته ، وكيف يلتفت الباحث إلى بحث علم الكلام لدى عالم كان يتحرج من مجرد اثبات مقالات الكلاميين وهو يناقشها ويقول في ذلك

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٩ .

« ولولا أنه قد قيل ونقل في ذكر وبيان ... لكان الأولى الاضراب عن ذكره تعظيماً لله عز وجل »[1] .

وحتى نكون على بينة من حدود البحث الذي نحن بصدده يتعين علينا أن نعالج .

أولاً : مبدأ علم الكلام والفرق التي اشتغلت به .

ثانياً : مباحث علم الكلام وآراء ابن الجوزي فيها على ضوء آراء الفرق الكلامية .

حتى إذا خلصنا من الفصلين السابقين وجدنا أنفسنا مطالبين بتحديد سمات المنهج الذي يستخلص من آراء ابن الجوزي (وهل كان منهجاً موافقاً للعقل أم مخالفاً له) .

فمن ثم نعقد الفصل الثالث لموقف ابن الجوزي بين العقل والتقليد .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٦ ، ٤٧ .

الفصل الأول

مبدأ علم الكلام وتطوره وأشهر الفرق التي اشتغلت به

لم يخل زمان من عمر أمة الاسلام من مشتغل على نحو أو آخر بعلم الكلام حتى اننا لنكاد نلمس بذور الاشتغال بالكلام في صدر الاسلام ، فمما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على الصحابة يوماً وهم يتناظرون في القدر ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ .. فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « أبهذا أمرتم ؟ انما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض وانما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً لا يكذب ، انظروا ما أمركم به فافعلوه وما نهيتم عنه فاجتنبوه »[1] ـ وفيما يرويه أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تسألون حتى تقولوا هذا الله خلقنا فمن خلق الله » قال أبو هريره : فوالله اني لجالس يوماً إذ قال لي رجل من أهل العراق : هذا الله خلقنا فمن خلق الله . قال أبو هريرة : فجعلت اصبعي في أذني ثم صحت ـ صدق رسول الله ـ الله الواحد الأحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد[2] .

ومما تقدم يبين أن بذور النظر العقلي خالطت تربة المسلمين منذ كان صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم ، ولكن سلف الأمة كانوا في جملتهم مع إعمال العقل أهل ايمان وتسليم وعمل بما أمرهم الله به ورسوله ، وكانوا في ايمانهم ترجمة عملية لمعنى الايمان الذي يوضحه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل أي عندما سأل جبريل رسول الله عليهما السلام قائلاً : « فأخبرني عن الايمان » قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه

---

(١) الحديث أورده البخاري بسنده واستدل بـ الشهرستاني في كتابه الملل والنحل : ٢١/١ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٣٧٥ .

ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » . قال : « صدقت »[1] .

بيد أنه لم يكد المجتمع الاسلامي يخالط المجتمعات الأخرى من مجوس ويهود ونصارى ودهريين وغيرهم من أتباع بقايا الفلسفة اليونانية القديمة على اختلاف مذاهبهم حتى تدافع المجتمع الاسلامي بالمجتمعات المذكورة تدافع التأثير والتأثر فالمجتمع المسلم يحاول أن يصدع بأمر ربه في دعوة الناس إلى الهدى بعد إذ هداه الله عملاً بقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر [2] وجواب المجتمعات المدعوة إلى هذا الهدى خليط من القبول والرفض واتخاذ موقف التربص المتظاهر بالقبول والهادف إلى الرفض ، وهؤلاء المتربصون المنافقون الذين تستروا برداء الايمان واستبطنوا الكفر إذ رأوا ألا قبل لهم بمنازلة الاسلام في ميدان الحرب والجهاد ، عولوا على التظاهر باعتناقه رغبة في الكيد له من الداخل ، ومن أمثال هؤلاء المتظاهرين بالاسلام والمستبطنين للكفر عبد الله ابن سبأ وأمثاله ممن تعددت صور كيدهم للإسلام بين مؤامرات على قتل الخلفاء أو وضع الأحاديث ودسها بين الأحاديث الصحاح ثم استدراج العقل الاسلامي للاشتغال بالجدال ، وقد أفرخت كل صورة من صور هذا الكيد العديد من المآسي التي أصابت المجتمع الاسلامي ، وعلى رأس هذه المآسي انصراف المسلمين عن الالتزام بما أمرهم الله به والانتهاء عما نهاهم عنه إلى الخوض في المباحث التي كره الله لهم أن يخوضوا فيها فدعاهم الوحي الصادق بقوله تعالى ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم ﴾[3] ـ ولفت نظرهم إلى طبيعة الايمان المفترض عليهم بقوله تعالى ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾[4] وحدد لهم حدود هذا الايمان الغيبي حتى لا يقتحموها بقوله ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله ﴾ . وحدد لهم الجواب الحاسم على كل تساؤل يخرجهم عن حدود الايمان بالغيب بقوله تعالى : ﴿ وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك

---

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم .

(٢) سورة آل عمران : ١٠٤ .

(٣) سورة المائدة : ١٠١ .

(٤) سورة البقرة : ٤ .

المصير ﴾[1] ـ وأمرهم تعالى أيضاً فقال ﴿ وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنه وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[2] ـ وقال ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن ﴾[3] .

وانبثق عن الاتجاهات الجدلية تياران أو اتجاهان : ـ

الاتجاه الأول :

تمثل في الذين تهافتوا على المباحث الفلسفية اليونانية وغيرها حتى أغرم البعض بها لذاتها وجعلوا جل همهم اخضاع المبادئ الإسلامية لأقيستها متظاهرين بمحاولة التوفيق بين الفكرين الاسلامي والفلسفي وفي هذا الاتجاه فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا الذي يذكره ابن الجوزي بين الفلاسفة ناسبا إلى أكثرهم القول (بأن الله تعالى لا يعلم شيئاً)[4] ـ مضيفا إليه أن « أبا علي ابن سينا خالفهم في هذا فقال بل يعلم نفسه ويعلم الأشياء الكلية ولا يعلم الجزئيات وتلقف هذا المذهب منهم المعتزله)[5] .

الاتجاه الثاني :

قوامه طوائف المتكلمين على اختلاف منازعهم الذين يرى ابن الجوزي أنهم ضحايا تلبيس ابليس عليهم وفي ذلك يقول (ومنهم من نفره ابليس عن التقليد وحسن له الخوض في علم الكلام والنظر في أوضاع الفلاسفة ليخرج بزعمه عن غمار العوام ـ وقد تنوعت أحوال المتكلمين وأفضى الكلام بأكثرهم إلى الشكوك وببعضهم إلى الالحاد)[6] .

---

(١) سورة البقرة : ٢٨٥ .
(٢) سورة النحل : ١٢٥ .
(٣) سورة العنكبوت : ٤٦ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ٤٧ .
(٥) تلبيس ابليس : ص ٤٧ .
(٦) تلبيس ابليس : ص ٨٠ .

ويعلن حكم فقهاء السنة في المشتغلين بعلم الكلام فيروى عن الشافعي قوله « لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه خير له من أن ينظر في الكلام »[1] ـ ويروى عن الإمام أحمد قوله (لا يفلح صاحب كلام أبداً علماء الكلام زنادقة)[2] .

وإذا أراد الباحث أن يتتبع جذور الفرق الكلامية وجدها تعود إلى الفرق التي افترقت بفعل الخلاف السياسي الذي نشب حول الإمامه وحق سيدنا علي كرم الله وجهه فيها أو ان شئت قلت بحق ان هذا الخلاف كان الفرصة المواتية لأرباب البدع من أهل الفرق لكي يسفروا عن وجوههم متزيين بزي التشيع للإمام علي أو الخروج عليه .

ودراسة الفرق حسبما قدمها لنا ابن الجوزي في كتابه تلبيس ابليس تشير إلى ما قدمنا أى تشير إلى أنها افترقت حول الامامة واتخذت من هذا الخلاف فرصة لاثارة الجدل في كل ما عرف بعد بعلم الكلام .

الفرق عند ابن الجوزي :

لدى كل حديث عن الفرق يستصحب المتحدث ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسانيد كثيرة من صحابة رسول الله كأنس بن مالك وأبي هريرة وأبي الدرداء ، وجابر وسعيد الخدري وأبي بن كعب وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي امامه وغيرهم ـ فعن هؤلاء جميعاً بطرق مختلفة ـ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ليأتين على أمتى كما أتى على بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك وان بني اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة ، قالوا : من هي يا رسول الله قال : ما أنا عليه وأصحابي »[3] ـ وهذا الحديث فيصل التفرقة بين أهل السنة والمبتدعة ويعرف ابن الجوزي السنة لغة بأنها الطريق ثم يتبع ذلك بقوله : « ولا ريب في أن أهل النقل والأثر المتبعين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وآثار أصحابه هم أهل السنة لأنهم على تلك الطريق التي

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٨٠ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٨٠ .

(٣) رواه البخاري ومسلم والترمذي وخرجه أبو داود بلفظ آخر عن معاوية بن أبي سفيان .

لم يحدث فيها حادث وانما وقعت الحوادث والبدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه »[1] .

وإذا صح الاتفاق على أن أهل البدع اثنتان وسبعين فرقة كما أخبر الحديث فقد ثار الخلاف حول أصول هذه الفرق ، فهي عند بعض العلماء أربع فرق في الأصل[2] هي الخوارج والمرجئة والقدرية والروافض ويتفرع كل منها إلى ثمانية عشرة فرقة كانت في النهاية اثنتان وسبعون فرقه ، والبعض الآخر يرى تقسيماً غير ذلك[3] .

وابن الجوزي يقدم للحديث عنها بقوله « وهل هذه الفرق معروفة ؟ وجوابه عن هذا التساؤل « انا نعرف الافتراق وأصول الفرق وان كل طائفة من الفرق قد انقسمت إلى فرق وان لم نحط بأسماء تلك الفرق ومذاهبها »[4] ـ لكنه بعيد هذا التجهيل نراه يذكر لنا أنه قد ظهر له من أسماء الفرق الحردية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية ويذكر أن بعض أهل العلم يقولون : ان أصل الفرق الضالة هذه الفرق الستة وقد انقسمت كل فرقة منها إلى اثنتي عشرة فرقة فصارت اثنتان وسبعين فرقة[5] ـ ثم يأخذ في تعداد الفرق الاثنتي عشرة المنبثقة من كل من هذه الفرق الست وكلمة شديدة الإيجاز عما تقول به كل فرقة[6] .

وبمتابعة هذه الأقوال التي أوردها ابن الجوزي بياناً لما تقول به الفرق المختلفة يبين أن أقوالهم هذه تشكل المادة الرئيسية لما عرف بعد بعلم الكلام من بحث في الذات والصفات والنبوات والثواب والعقاب والقضاء والقدر . غير أن الانغماس في هذه المباحث لم يكن بالنسبة لكل الفرق على حد سواء إذ كانت القدرية والجبرية أكثرها خوضاً في كل ما تقدم كل على شاكلته وكل على نقيض الآخر ، وافترقت كل فرقة إلى عديد من الفرق وتسمت الفرقة الواحدة بأسماء عديدة حسب نظرة من يطلق هذه الأسماء عليها إليها ، الا أنه لا يكاد يذكر علم الكلام حتى يرد معه

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٦ .
(٢) الملل والنحل الشهرستاني ١/١٥ .
(٣) مقالات الإسلاميين : الأشعري جزء ١/٦٥ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ١٨ ، ١٩ .
(٥) تلبيس ابليس : ص ١٩ .
(٦) تلبيس ابليس : ص ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ .

ذكر المعتزلة فهم وهذا العلم في الذكر والبيان متلازمان يعرف بهم ويعرفون به ، وفي مواجهة كل هذه الفرق ظل طريق أهل السنة يرتاده المتمسكون بآثار السلف حتى عرفوا بأهل السنة دون أن يحتويهم مذهب محدد المعالم يدل عليهم ويعرفون به أكثر من مبدأ الاتباع للرسول والسلف ، مما أدى ببعض من عرفوا بين أهل السنه بالاقتراب حيناً من أهل القدر والاعتزال وحيناً آخر من الجبرية حتى وجد من أساطين علماء الكلام من نسب إلى أهل السنة وحسبنا أن نرى الإمام الأشعري تلميذ الجبائي المعتزلي يصبح منعوتاً بإمام أهل السنة في نظر بعض أهل السنة مع انه ظل على اشتغاله بعلم الكلام وخوضه في الذات والصفات على نحو يأباه السلفيون بيقين .

وإذا كنا نبحث آراء ابن الجوزي الكلامية ، فنحن معنيون بالأساس بعرض آراء أظهر الفرق التي اشتغلت بعلم الكلام ممن عرض لهم ابن الجوزي بالنقد أو التأييد ومن ثم فنطاق بحثنا يقبل التحديد من حيث دراسة الفرق بالاقتصار على الجبرية والقدرية ثم العرض لنظرة أهل السنة حيال كل منهما ، ويتعين أن نقدم لبحثنا بإلمامة يسيرة عن القدرية والجبرية أو القائلين بالجبر والاختيار : ـ

أ ـ **الجبرية** : وتعني كلمة الجبر لغة واصطلاحاً أن الإنسان مجبور في أفعاله وأنه لا اختيار له ولا قدرة ويسمى فريق منهم كذلك الجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان الذي كان يقول ان الإنسان مجبر في أفعاله وانه كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت وان الله سبحانه وتعالى قدر عليه أعمالاً لا بد أن تصدر منه وقال أيضاً ينفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى احترازاً أن يوصف بصفة يصح أن يتصف بها المخلوق لما في ذلك من مظنة التشبيه فلا يقال عالم وقادر ومتكلم ، ولم يكن جهم بن صفوان هذا أول من تكلم في الجبر لكنه أول من أفاض فيه ونقل القول عنه مشاركاً في ذلك ومتدارساً مع الجعد بن درهم الذي ينسب إليه مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية فيقال مروان الجعدي لقوله بقوله في القدر ... وإذا أردنا أن نجيل الطرف فيمن تكلم بمثل كلام الجهمية في الصدر الأول الفيناه ماثلاً فيما روي من أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه جيء بسارق فاستوضحه : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله عليّ فأمر به فقطعت يده وضربه أسواطاً فقيل له في ذلك : فقال القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله[1] .

---

(١) المنية والأمل : ابن المرتضى : ص ٨ .

كذلك يورد كتاب تاريخ الفرق في هذا الخصوص حديث الرجل الذي سأل الإمام علياً رضي الله عنه وكرم الله وجهه لدى منصرفه من موقعة صفين : أكان مسيرنا بقضاء الله وقدره ؟ إلى آخر ما جاء في هذا الحوار بين السائل والإمام[1] ـ مما يثبت تحدث الناس في الجبر والاختيار حتى جاء جهم وجعد فقالا في المسألة كلاماً جعلها من أمهات مسائل علم الكلام .

ب ـ القدرية : أو مذهب أهل الاختيار : وفي مواجهة مذهب الجبر نهض منه الاختيار فكان هذان المذهبان طرفين لا يلتقيان وأصل المذهب يعود إلى غيلان الدمشقي ومعبد الجهني وجوهره أن الانسان حر مختار فيما يأتي أو يدع من الأعمال وإرادته في ذلك هي التي عليها المدار لا سلطان لأحد عليها فالإنسان ليس آلة ولا جماداً ولو كان كذلك لانتفى عنه التكليف أو لم يعد للتكليف معنى وسقطت حكمة الثواب والعقاب ، وغيلان الدمشقي هذا يعد لدى أساطين المعتزلة من الطبقة الرابعة فيهم[2] ـ فلنخلص منه إلى ذكرهم :

المعتزلة : أو ان شئت قل أشهر علماء الكلام فهم الذين ينصرف إليهم هذا الاصطلاح إذ أطلق مجملاً بغير تخصيص ولقد تعددت نعوتهم التي بها عرفوا بتعدد المباحث الكلامية التي خاضوها أو بحسب نظرة الناعت إليهم فهم يسمون تارة ، بالعدلية لقولهم بعدل الله وحكمته وأخرى بالموحدة لقولهم بانعدام القديم خلا الله وهذه من النعوت التي ارتضوها لأنفسهم وتداولوها في كتبهم وحكاها مؤرخو طبقاتهم[3] أما خصومهم فانهم يعبرون عنهم تارة بالجهمية لقولهم بقول جهم في انكار الصفات وتارة بالمعتزلة لاعتزالهم ما أجمعت الأمة عليه[4] ـ وهو تعليل لكلمة الاعتزال تخالف ما تواتر عن أصل التسمية .

والمتواتر في أصل تسمية المعتزلة أنها تعود إلى شيخهم واصل بن عطاء تلميذ

---

(١) المنية والأمل : لابن المرتضى : ص ٧ .
(٢) المنية والأمل : لابن المرتضى : ص ١٥ والملل والنحل للشهرستاني : ج ١ ص ١٤٧ .
(٣) المنية والأمل : لابن المرتضى ص ٤ .
(٤) الفرق بين الفرق : البغدادي على ما حصله الأستاذ الغرابي في تاريخ الفرق .

أبي الحسن البصري الذي كان يجلس ليتلقى عنه ضمن جموع المستمعين بمسجد البصرة وكان الإمام البصري في مجلسه هذا كعبة العلم والمعرفة يحج إليه كل طالب فقه أو سائل عن مشكل حتى لقب بإمام العصر ، وإذ كان في مجلسه هذا سأله سائل عن مرتكب الكبيرة مؤمن هو أو كافر ؟ وقبل أن يجيب الإمام البصري سائله انبرى التلميذ واصل بن عطاء ليجيب بأنه في منزلة بين المنزلتين فلا هو مؤمن ولا هو كافر وانما هو فاسق ولما كان هذا الرأى الذي ذهب إليه التلميذ جاء على غير مذهب استاذه ومذهبه المسند إليه بأكثر من رواية أن مرتكب الكبيرة منافق ، فقد أحدث جواب واصل بن عطاء تغيراً في قلب أستاذه نحوه وقيل انه طرده من مجلسه فاعتزل واصل إلى سارية بالمسجد واتخذ له مجلساً وتبعه نفر من أصحابه يتدارسون معه رأيه الذي أبداه ، وكان سبباً في أن يقول عنه إمامه البصري : اعتزلنا واصل وذهبت كلمة البصري تسري عبر التاريخ لتسمي واصلاً وأصحابه باسم المعتزلة لما كان لقائلها من قدر لدى الناس تجعل من كلماته حديث الركبان عبر الزمان .

وأياً كانت دلالة اسم المعتزلة والمناسبة التي أطلق فيها ، فقد تعاظم شأن الاعتزال على مدى الأيام وتتابعت مواكب القائلين به والداعين إليه طبقة اثر طبقة وكان لهم أثرهم في تحريك العقول والافهام وتمخضت عنهم هذه المدرسة الفكرية الكبرى التي لاقت من البعض كل تفنيد وتنديد ولاقت من آخرين كل ثناء وتمجيد ولا خلاف في أنها احدى فرائد المدارس التاريخية سواء فيما أحسنت فيه أو ما أساءت وقد انعكس كل هذا على خط سيرها في الحياة إذ واجه أصحاب الاعتزال ألواناً من التنكيل ذهب ضحيته العديد منهم ثم بسم لهم الزمان زمن المأمون وخلفائه فركبوا أعناق الناس واسترقوا أفكارهم ولم يسلموا هم أنفسهم مما رموا خصومهم به من الحجر على الفكر وتركوا بصمات استبدادهم على جبين الزمان في مسألة القول بخلق القرآن تحكيها أبدان المعذبين في الأرض لا لشيء ألا أنهم قالوا ما لم يقل به أهل الاعتزال في هذا المقال .

وجدير بالذكر أن ننبه هنا إلى أن طبقات المعتزلة قد تعددت وأن فرقهم كثرت وتفرقت حتى لتكاد تخطئها حصراً وعداً فضلاً عن احصاء آرائها وأفكارها كما أن المسائل الكلامية التي اشتغلوا بها لم تكن ذات المسائل عبر الزمان فقد كان كل عصر يطالع الناس ، بفكر جديد يلد مع الجدال أفكاراً ومسائل أخرى تضاف

إلى ما يجادل فيه علماء الكلام ، وهو ما سوف نعرض له ببيان أوفى لدى الحديث عن المسائل التي تكون مباحث علم الكلام ، وعلينا الآن أن نتابع العرض الموجز للفرقة التي افترق شيخها عن شيوخه المعتزلة ليكون رأساً لفرقة كبرى تنسب إليه ونعني بهم الأشاعرة أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري .

الأشاعرة : ـ قلنا ان المعتزلة ظلوا سادة علماء الكلام منذ أن عرف علم الكلام وانهم مع وحدة الاسم المطلق عليهم كانت لهم اختلافاتهم العديدة فيما عدا الأصول الخمسة التي ذكرها أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار [1] ـ وتخلص في : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقلنا ان طبقات المعتزلة عبر السنين ظلت تتوافد على ساحة الجدل الفكري في الأمة الإسلامية حتى آلت زعامتهم إلى أحد علمائهم الأفذاذ ونعني به أبا علي الجبائي الذي واصل اثراء المدرسة الكلامية بأرائه وتفريعاته وكان له تلاميذه العديدون ، وقد كان من بين هؤلاء التلاميذ النجباء أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري الذي يقال انه أقام على الاعتزال أربعين سنة حتى صار إماماً للمعتزلة ثم غاب عن الناس خمسة عشر يوماً ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال : معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله تعالى فهداني إلى الاعتقاد فيما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس [2] ـ وتروي كتب التاريخ قصة خروج الأشعري على المعتزلة موردة إياها في قصص مختلف منها مثلاً : أنه أي الأشعري رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رؤيا في المنام ثلاث مرات في شهر رمضان يأمره بالاستمساك بالسنة القديمة واعتبر الأشعري ذلك أمراً بترك الاشتغال بعلم الكلام لأن أهل السنة ينكرون الكلام الا أنه عاد فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمره بأن يستمسك

(١) الانتصار للخياط : ص ١٢٧ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى : للسبكي ج ٢ ص ٢٤٦ .

بالسنة القديمة ولا يترك علم الكلام[1] .

وأياً كانت الأسباب التي دعت أبا الحسن الأشعري إلى هجر المعتزلة والاعتزال فقد انطوت هذه الأسباب في عالم النسيان والبحث عنها ضرب من ترجيح ظن على ظن لا يتسع لسرده المجال انما الذي يعنينا أنه منذ ذلك الحين اتسعت ساحة علم الكلام لتشمل إلى جانب المعتزلة وجوهر فكرهم في مباحثهم التعويل على العقل وحده ـ متكلمين آخرين يعملون على النقل مستصحبين العقل في ترجيح نقل على نقل أو دفع شبهة التشبيه كلما اقتضاها ظاهر المقال .

ولقد استهل الأشعري خلافه مع المعتزلة كما رأينا بالزعم بأنه يعود إلى رأي أهل السنة في علم الكلام أو يستعمل أدلة علماء الكلام في الذب عن معتقدات أهل السنة ، لكن أهل السنة لم يقروا الأشعري على منهج واحد أو لم يكونوا حياله سواء فآراؤه لم تصادف عند غير الشافعية بما لقيته عند الشافعية من قبول وكان الحنفية يؤثرون رأي الماتريدي الذي عاصر الأشعري وكان يخالفه في بعض مسائل الفروع[2] ـ بل أن الحنابلة في جملتهم رفضوا مذهب الأشعري وعدوه خروجاً على مذهب السلف كما عارضه الظاهرية مثلما نرى في موقف ابن حزم الأندلسي[3] ـ هذا مع أن الأشعري أعلن أنه يتبع الإمام أحمد بن حنبل[4] ـ ومذهبه في نظر العقل الأوروبي لا يختلف عن منهج أتباع أحمد بن حنبل المغالين في المحافظة ذلك أن كثيراً من حججه يقوم على تفسير القرآن والحديث ـ وأياً كان الرأي النهائي في الأشعري والأشاعرة فقد لوحظ أنهم يعتمدون دائماً على مخاطبة العاطفة لا العقل ولم يكن يركن إلى الدليل العقلي الا إذا هوجم به من خصومه فيستخدمه في دحض أقوالهم لكن الأشعرية استطاعوا بحق « أن ينموا الجانب العقلي من منهجه حتى أصبح الكلام في العصور المتأخرة عقلياً تماماً »[5] .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث : ص ٤٣٣ ط كتاب الشعب .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث : ص ٤٣٢ ط الشعب .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث : ص ٤٣٢ ط الشعب .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث ص ٤٣٢ ص ٤٣٣ – ٥ ، ص ٤٣٤ .

(٥) دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الثالث : ص ٤٣٥ ط الشعب .

وقبل أن نفرغ من هذا الفصل نرجو أن نكون قد أوضحنا أن بذور النظر العقلي وتجاوزه إلى دائرة الجدال فيما عرف بعد بمباحث علم الكلام وجدت في مجتمع الصدر الأول دون أن توجد الفرقة والفرق إذ أن الفرق على اختلاف أسباب نشوئها وتعدد نوازعها نجمت بالأساس عن خلاف سياسي ثم مدت دائرة البحث لتشمل مسائل دينية إذ كانت الإمامه التي أثارت الخلاف من الدين بالضرورة في نظر الإسلام وقد ظلت هذه المسائل التي كونت علم الكلام تتعدد وتتفرع حتى أصبح هذا العلم راسخ القواعد مكتمل البنيان وما أن جاء القرن السادس الهجري حتى كان لدى علمائه ومنهم ابن الجوزي الفرصة لكى يدلوا بدلولهم في هذا الفيض من مسائل علم الكلام فما هي هذه المسائل وماذا كان قول المتقدمين من المعتزلة والأشاعرة فيها ثم ماذا كان قول ابن الجوزي .... تلك هي القضايا التي سنفرغ لها تواً ونعقد لها الفصل الثاني من هذا الباب .

الفصل الثاني

مباحث علم الكلام وآراء ابن الجوزي فيها

إذا كان علم الكلام مرادفاً لعلم أصول الدين [1] ـ فأن مباحثه تتصل بالعقيدة الدينية ولما كان أول الدين معرفة الله وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده فمن ثم تكون أهم مسائل علم الكلام اثبات وجود الله ذاتاً وصفاتٍ سواء قلنا بدخول الصفات في الذات وأنها هي هو أو قلنا بزيادتها على الذات ومغايرتها لغير الذات في نفس الوقت أو قلنا بانزال الصفات على مقتضى الحس ، حتى إذا فرغنا من اثبات ما تقدم جاءت المسائل الأخر المتعلقة بالانسان من حيث ايمانه بالله وعمله بمقتضى ايمانه وأثر العمل على الإيمان وجوداً وانتقاصاً ثم تساءلنا عن الإنسان في عمله أمجبر هو أم مختار ، مجازى به أم مهمل ، خالد في الجزاء أم لهذا الجزاء ختام نقول أن مباحث علم الكلام ترد هكذا إذا أريد لها أن ترد على غير السياق التاريخي الذي وردت به فعلى أي نحو كان ورودها في هذا السياق ؟

ألمحنا فيما تقدم الى أن ابتلاء المسلمين بالفتنة الكبرى بين الإمام علي ومعاوية أثر مقتل سيدنا عثمان كان أول حدث انصدع له بنيان الإسلام وتفرق به الصف واشتعل على أثره الجدال عمن يكون من الفريقين أهدى سبيلاً ـ وعن حكم الفريق الآخر أكافر هو بما ارتكب أم لا وأن لم يكن كافراً فما عساه يكون ، وهكذا سأل سائل أبا الحسن البصري عن مرتكب الكبيرة مؤمن هو أم كافر وعجل واصل بن عطاء إلى الجواب بأنه في منزلة بين المنزلتين واعتزل أستاذه البصري وآوى إلى ركن من المسجد يفصل القول في الدفاع عن رأيه ثم أصبح مجلسه هذا ساحة فكرية نما في تربتها علم الكلام ليشمل مسألة القضاء والقدر وحرية الإنسان في أفعاله لكنه لم يؤثر عن واصل بدليل ثقات أنه بحث في الصفات حتى جاء من بعده

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث : ص ٤٨٢ ط الشعب .

من المعتزلة فمدوا البحث إلى موضوع الصفات ثم إلى اثبات وجود الله ، وكان لخصومهم الأشاعرة في هذا المقام أقوال نعرض لها بإيجاز لنرى على ضوئها رأي ابن الجوزي في ذات المسألة على أننا سنلتزم في عرض هذه المسائل بالمنهج التجريدي لا بالسياق التاريخي ، ومن ثم فسوف نقدم المباحث الإلهية الصرفة ، ونعني بها الكلام في وجود الله ، وذاته وصفاته وأنبيائه واليوم الآخر والثواب والعقاب ثم نتابع عرض المباحث التي تتصل بالإنسان فنتحدث عن الإيمان والقضاء والقدر ، وسنجد أننا مطالبون قبل الحديث في الذات والصفات وباقي المسائل بافراد مبحث للتأويل بحكم أن كل الآراء المتقابلة نسبت آراؤها إلى آيات من كتاب الله وقد تتخذ الآيات المستدل بها على آراء متضادة ، وما كان ذلك الا لاستخدام التأويل في التفسير ثم سنجد عند تناول مبحث الصفات أنها ستبرز بين أيدينا عرض مشكلة القول بخلق القرآن .

واستخلاصاً من هذا التقديم يبين أننا سنعالج خلال هذا الفصل المباحث الآتية حسب هذا الترتيب : ـ

أولاً ـ وجود الله الواحد ـ

أ ـ أدلة الوجود

ب ـ أدلة الوحدانية

ثانياً ـ التأويل

ثالثاً ـ الذات والصفات

رابعاً ـ القول بخلق القرآن

خامساً ـ الايمان ـ طبيعته ـ موضوعه

سادساً ـ القضاء والقدر

المبحث الأول

أدلة وجود الله ووحدانيته

قلنا ان المتكلمين الإسلاميين الأول لم يخوضوا في الحديث عن أدلة وجود الله تعالى أو وحدانيته لكون ذلك معلوماً من الدين بالضرورة بركن الشهادتين اللتين هما ركن الإسلام الأول وقد بحث المتكلمون الأولون مسائل هي في دائرة الإسلام ومسلماته ، فلما اتصل الفكر الإسلامي بالفكر الدخيل إثر الفتوحات الإسلامية وتوفر من المسلمين من توفر على دراسة الفلسفة اليونانية وعقائد الملل الأخرى نجم الحديث عن الوجود والوحدانية ويذهب البعض إلى أن أهل الأديان الكتابية السابقة على الإسلام يهوديه ونصرانية لم يعرفوا الجدال في وجود الله وان عرفوا الجدال في صفاته[1] ـ لكن الفلسفة اليونانية ومن نحا نحوها لم يكن بحثها في وجود الله للاقناع بعقيدة أو التوسل الى ايمان بل كان الكلام في وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين من قبيل الكلام على مباحث العلوم وتفسير الظواهر الكونية فأرسطو لم يثبت وجود الله ليقنع به مفكراً ولكنه أثبته لأن تفسيره للظواهر الكونية أحوجه إلى هذا الاثبات واليهودية والمسيحية لم يكن لأي من فكريهما قبل الإسلام محاولة تذكر للتوفيق بين حركة العقل الفلسفي اليوناني وبين دليل النقل عند اليهودية والمسيحية ومن ثم فيمكن القول بحق ان الفلاسفة المسلمين هم أول الذين مزجوا بين الفلسفة والدين في محاولة تحصيل الدليل على وجود الله ولا يعنينا في مقامنا هذا أن نعرض لآراء الفلاسفة الإسلاميين من لدن الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا لخروج ذلك عن نطاق بحثنا أو لاتصاله به على البعد البعيد انما الذي يعنينا أن نعرض لآراء المتكلمين ثم نلمح إلى وجهة نظر الفلسفة في هذه الآراء آخذين في الاعتبار الفلسفة المعاصرة للشخصية التي تبحث آراءها وليس أولى في هذا الخصوص من أبي الوليد بن رشد فننبه إلى أننا سنعرض في ايجاز لوجهة نظره في المسألة ليستبين لنا على وجه اليقين ميزان ابن الجوزي بين هؤلاء وأولئك .

أ ـ أدلة وجود الله :

---

(١) الله : الأستاذ عباس العقاد ص ٢١٣ .

١ ـ عند المعتزلة والأشاعرة ورد ابن رشد عليهم :

لم يدع الكلاميون معتزلة وأشاعرة جانباً من جوانب العقيدة الدينية الا وتناولوه في محاولة لاثباته بالأدلة الجدلية وإذ عرضوا للدليل على وجود الله أثر عنهم في هذا المقام دليلان : ـ

١ ـ دليل الجوهر الفرد :

وبجمله أن الأشياء المادية التي يدركها الحس تعرض لها أحوال تتقلب عليها وهي على الدوام أعراض تنتقل ويحل غيرها محلها سواء من حيث الشكل أو اللون أو الحركة أو النمو أو الانحدار إلى آخر ما يطرأ على جميع الكائنات وهذه الكائنات تقبل القسمة إلى أجزاء لا تتجزأ وهذا الجزء الذي لا يتجزأ يطلق عليه اسم الجوهر الفرد ، فاذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض وكانت الأعراض حادثة فما لا ينفك عن الحوادث حادث ومن ثم وجب أن تكون الجواهر حادثة تبعاً لمبدئهم الكلامي المشهور ، وما دام العالم حادثاً في جواهره وأعراضه فلا بد له من محدث وهو الله . ولم يجد هذا الدليل قبولاً لدى كل من أعمل عقله في وزنه والمآخذ التي علقت عليه أسقطته من مرتبة البرهان الذي يليق باثبات يذعن له قلب الخاص والعام فخلق هذا الدليل من الشكوك أكثر مما أرسى من اليقين وحسب المرء أن يتساءل عن قيمة هذا الدليل وهو في مصدره دليل فلسفي يعود إلى ديمقريطس الذي استخدمه لاثبات قدم العالم وعدم وجود الله وهو في منطقه يفتقد الأساس المسلم به أولاً فمن الذي يستطيع أن يؤكد حدوث الأعراض جميعها والحس قاصر عن أن يحيط بسائر الأعراض .

٢ ـ دليل الممكن والواجب :

وفيه يقولون انه بالامكان أن يوجد العالم بجميع ما فيه على حال مختلفة عن هذا الحال الذي هو عليه وانه تبعاً لذلك يكون حادثاً ويحتاج إلى محدث وهو دليل أكثر من سابقه ابتناءً على الظن وقد ناقش العلامه أبو الوليد ابن رشد هذين الدليلين وأبان فسادهما[1] وما دمنا في معرض ذكر ابن رشد ونقده لهذين الدليلين

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٣٢ طبعة ثانية تحقيق الدكتور قاسم .

فلنتابع عرض الأدلة التي ارتأى أن برهانها على المسألة قيد البحث أدل وأوضح لنخلص بعد ذلك الى رأي ابن الجوزي . يقول ابن رشد بعد أن أسقط بحجته أدلة المتكلمين « الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجله ولنسم هذا دليل العناية .

ثانيهما : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسيه بالعقل ولنسم هذا دليل الاختراع »[1] .

ثم يتابع ابن رشد شرحه لهذين الدليلين على نحو مفصل ندعه لالتماسه في مصادره لنخلص إلى ما يهمنا في بحثنا وهو : ـ

رأي ابن الجوزي :

صنف ابن الجوزي كتابه « تلبيس ابليس »[2] ـ ليكشف عن وجود الانحراف عن جادة الصواب في العقيدة الذي يقع فيه الناس على اختلاف ألوانهم وعرض لتلبيسه على الدهرية القائلين بنفي الإله والصانع فقال عنهم : « وهؤلاء لما لم يدركوا الصانع بالحس ولم يستعملوا في معرفته العقل جحدوه وهل يشك ذو عقل في وجود صانع فان الإنسان لو مر بقاع ليس فيه بنيان ثم عاد فرأى حائطاً مبنياً ، علم أنه لا بد له من بان بناه فهذا المهاد الموضوع وهذا السقف المرفوع وهذه الأبنية العجيبة والقوانين الجارية على وجه الحكمة انما تدل على صانع » ثم استطرد إلى القول « بأنه لو تأمل الإنسان نفسه لكفت دليلاً ولشفت غليلاً فان في هذا الجسد من الحكم ما لا يسع ذكره في كتاب ومن تأمل تحديد الأسنان لتقطع وتقريض الأضراس لتطحن واللسان يقلب الممضوغ وتسليط الكبد على الطعام ينضجه ثم ينفذ إلى كل جارحة قدر ما تحتاج إليه من الغذاء » .. إلى آخر صور العناية الواضحة بخلق الإنسان وتسويته على النحو الذي يكفل له الحياة وبعد أن استعرضها ابن الجوزي

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة : تحقيق الدكتور قاسم : ص ١٥٠ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٤١ ، ٤٢ .

انتهى إلى قوله : وكل شيء من هذه الأشياء ينادي أفي الله شك ؟ وانما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس ... ثم يقول ابن الجوزي : ومن الناس من جحده لأنه لما أثبت وجوده من حيث الجملة لم يدركه من حيث التفصيل فجحد أصل الوجود ولو أعمل هذا فكره لعلم أن لنا أشياء لا تدرك الا جملة كالنفس والعقل ولم يمتنع أحد من اثبات وجودهما وهل الغاية الا اثبات الخالق جملة وكيف يقال كيف هو أو ما هو ولا كيفية له ولا ماهية[1] .

ونظرة فاحصه متأنيه فيما تقدم من رد ابن الجوزي على الدهريين المنكرين لوجود الله يبين أنه ضمن رده الأدلة الآتية : ـ

١ ـ دليل الخلق والإبداع : ـ

والذي يعرف لدى الفلاسفة المحدثين باسم الدليل الكوني وخلاصته أن الموجودات لا بد لها من موجد فابن الجوزي يقول مشيراً إلى هذا الدليل « فان الإنسان لو مر بقاع ليس فيه بنيان ثم عاد فرأى حائطاً مبنياً علم أن له بان ، فهذا المهاد الموضوع وهذا السقف المرفوع وهذه الأبنية العجيبة والقوانين السارية على وجه الحكمة أما تدل على صانع »[2] ـ ويسمى هذا الدليل « في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذي لا يتحرك أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها ومنها الحركة بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان والحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال والحركة بمعنى الانتقال من حيز الامكان إلى حيز الوجود »[3] .

٢ ـ دليل العناية : ـ

الذي ألمحنا إليه عند ابن رشد والذي يشير إليه ابن الجوزي بقوله « ومن تأمل تحديد الأسنان لتقطع وتقريض الضروس لتطحن .... ثم ينفذ إلى كل جارحة

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٢ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٤١ .

(٣) من كتاب الله / الأستاذ عباس محمود العقاد ص ٢١٤ ، ٢١٥ ط ثالثة دار المعارف .

قدر ما تحتاج إليه من الغذاء »[1] ـ ونقرأ في صيد الخاطر بياناً أوضح في تحصيل هذا الدليل حيث يقول ابن الجوزي « لما تلمحت تدبير الصانع في سوق رزقي بتسخير السحاب وانزال المطر برفق والبذر تحت الأرض كالموتى قد عفن ينتظر نفخة من صور الحياة فإذا به اهتز خضراً, وانقطع عنه الماء مديد الطلب يستعطي وأمال رأسه خاضعاً فهو محتاج إلى ما أنا محتاج إليه من حرارة الشمس وبرودة الماء ولطف النسيم »[2] ـ ويعود فيزيد هذا الدليل تأكيداً وتجلية فيقول : سبحان من ظهر لخلقه حتى لم يبق خفاء ثم خفي حتى كأنه لا ظهور أي ظهور أجلى من هذه المصنوعات التي تنطق كلها بأن لي صانعاً صنعني ورتبني على قانون الحكمة خصوصاً هذا الآدمي الذي أنشأه من قطرة وبناه على أعجب فطرة ورزقه الفهم والذهن واليقظة والعلم وبسط له المهاد وأجرى له الماء والريح وأنبت له الزرع ورفع له من فوقه السماء فأوقد له مصباح الشمس والنهار[3] .

٣ ـ دليل الاختراع والسببية :

وفحواه أن وجود الحيوانات والنبات دليل محسوس على الاختراع بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التي تطرأ على الأشياء غير العضوية كاف وحده في اثبات فكرة الاختراع أما أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية فهي مخترعة أيضاً لأنها مسخرة لتحقيق غايات معينة وكل شيء مسخر لا بد أن يكون مخلوقاً فاذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعاً حية وغير حية كان ذلك دليلاً بالضرورة على وجود الخالق[4] ـ وإذا عدنا إلى العبارات التي سقناها عن ابن الجوزي بصدد الدليل السابق وجدناها تتضمن بوضوح إلى جانب دليل العناية دليل الاختراع والسببية الذي قال به ابن رشد ولنتدبر عبارة ابن الجوزي الأخيرة « وأنبت له الزرع ورفع له من فوقه السحاب فأوقد له مصباح الشمس والنهار» .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٢ .

(٢) صيد الخاطر : ج ١ ص : ١٢٠ ، ١٢١ .

(٣) صيد الخاطر : جزء ٣ ص ٥٠٦ ، ٥٠٧ .

(٤) مقدمة محقق مناهج الأدلة : الدكتور قاسم ص ٢٦ .

٤ ـ دليل النفس : ـ

ومضمونه عند ابن الجوزي أنها من الأشياء التي لا تدرك الا جملة دون أن يحيط بها الحس فمن ثم صح من ذلك القول بوجود الله دون أن تدركه حواسنا « فان لنا أشياء لا تدرك الا جملة كالنفس والعقل ، ولم يمتنع أحد من اثبات وجودهما »[1] ثم يزيد هذا الدليل إيضاحاً وجلاء حيث يقول : من أكبر الدليل على وجود الخالق سبحانه أن هذه النفس الناطقة المميزة المحركة للبدن على مقتضى ارادتها والتي دبرت مصالحها وترقت إلى معرفة الأفلاك واكتسبت ما أمكن تحصيله من العلوم وشاهدت الصانع في المصنوع فلم يحجبها ستر وان تكاثف لا يعرف مع هذا ماهيتها ولا كيفيتها ولا جوهرها ولا محلها بأشغالها ولا من أين جاءت ولا يدري أين تذهب ولا كيف تعلقت بهذا الجسد وهذا كله يوجب عليها أن لها مدبراً وخالقاً وكفى بذلك دليلاً عليه إذ لو كانت وجدت بها لما خفيت أحوالها فسبحانه سبحانه[2] .

٥ ـ دليل الجوهر والعرض : ـ

ذكر ابن الجوزي هذا الدليل مجملاً بغير تفصيل بقوله « ومن الأدلة القطعية على وجوده أن العالم حادث بدليل أنه لا يخلو من الحوادث وما لا ينفك عن الحوادث حادث ولا بد لحدوث هذا الحادث من مسبب وهو الخالق سبحانه »[3] .
ومن الملاحظ أن ابن الجوزي بعد ايراد هذا الدليل أشار إلى أنه دليل يثير اعتراض المنكرين ولا يحسم الجدال في المسألة لكن ابن الجوزي لم يحاول التصدي لهذا الدليل بالنقد والتحليل كما فعل ابن رشد .

٦ ـ دليل الواجب والممكن : ـ

وقد أورده ابن الجوزي موجزاً لدى الرد على الفلاسفة : « ثم يقال لهم كان الحق سبحانه قادراً على أن يجعل سمك الفلك الأعلى أكثر مما هو بذراع أو أقل

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٢ .
(٢) صيد الخاطر : جزء ثان ص ٣٥٥ .
(٣) تلبيس ابليس : ص ٤٢ .

مما هو بذراع »[1] ـ ثم يستطرد من ذلك إلى ذكر مثالب هذا الدليل عند ناقديه كاشفاً بذلك عما يثيره من جدل وسفسطة .

ب ـ أدلة الوحدانية : ـ

١ ـ عند المتكلمين معتزلة وأشاعرة :

لا يكاد الدليل الذي ساقه المعتزلة والأشاعرة والماتريدية لاثبات الوحدانية يخرج عن دليل واحد يسمى عند سائر المتكلمين دليل التمانع مرجعه لديهم جميعاً آيات الكتاب العزيز كقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ﴾[2] ـ وقوله ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾[3] ـ وقوله ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً ﴾[4] وقوله ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾[5] ـ وهو يرد في كتابات ابن الجوزي لدى الرد على الثنوية القائلين بإلهين اثنين إله النور وإله الظلمة منسوباً إلى ما سماه ردّ العلماء عليهم بأنه لو كان اثنين لم يخل أن يكونا قادرين أو عاجزين أو أحدهما قادر والثاني عاجز ، لا يجوز أن يكونا عاجزين لأن العجز يمنع ثبوت الألوهية ولا يجوز أن يكون احدهما عاجزاً فبقي أن يقال هما قادران فنتصور أحدهما يريد تحريك هذا الجسم في حالة يريد الآخر فيها تسكينه ومن المحال وجود ما يريدانه فان تم مراد أحدهما ثبت عجز الآخر . وانتهى ابن الجوزي من ايراد رد العلماء على الثنوية بقوله : « ولا يجوز مد النفس النفس مع هؤلاء لأن مذهبهم خرافات »[6] .

والظاهر لنا أن ابن الجوزي يرى أن الوحدانية من قبيل الصفات من حيث

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٥ .
(٢) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .
(٣) سورة المؤمنون : آية ٩١ .
(٤) سورة الاسراء : ٤٢ .
(٥) سورة الرعد : آية ١٦ .
(٦) تلبيس ابليس : ٤٤ ، ٤٥ .

عدم محاولة الخوض فيها بالعقل وحده حسبما سوف نرى عند عرض موقفه من المتكلمين في الذات والصفات .

النتائج .

وإذا كنا قد استعرضنا أدلة وجود الله عند ابن الجوزي حسبما وسعنا الجهد فما هي النتائج التي نخلص بها من هذا الاستعراض ؟ يمكننا بيسر أن نحصل النتائج الآتية من آراء هذا العالم الجليل في المسألة قيد البحث : ـ

١ ـ ينفي أن يكون الحس آداة صالحة للتعرف على وجود الله تعالى « وانما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس »[١] .

٢ ـ يثبت دور العقل وواجبه في الاستدلال على وجود الله تعالى فيقول عن الدهريه « وهؤلاء لما لم يدركوا الصانع بالحس ولم يستعملوا في معرفته العقل جحدوه وهل يشك ذو عقل في وجود صانع »[٢] .

٣ ـ يعمل فكره ويستخدم عقله في الاستدلال على وجود الله تعالى على ضوء التوجيه القرآني ، فدليل العناية مثبت في كل آية من الكتاب الكريم وصدق الله العظيم ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم ولأنعامكم ﴾[٣] .

ودليل الاختراع والسببية يتلوه المرء في كل سورة من سور القرآن وحسبك أن تقرأ قوله تعالى ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ﴾[٤] ـ وقوله تعالى ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٢ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٤١ .

(٣) سورة عبس من آية ٢٤ إلى ٣٢ .

(٤) سورة الحج : آية ٧٣ .

خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾[1] ـ ودليل النفس يصيح بالإنسان من فم الوحي الصادق ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾[2] ـ ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)[3] .

٤ – يكره أن يجعل البحث في أدلة وجود الله تعالى ميدانا للجدل نلمس منه ذلك في أمرين : –

أ – لما استدل على وجود الله تعالى بما يصح أن يسمى دليل العناية ودليل الاختراع ودليل النفس وجاء هذا الاستدلال واضحاً ومتكاملاً لم يسم هذه الأدلة بأسماء كما قال المتكلمون قبله عن دليل الجوهر والعرض والممكن والواجب وكما قال ابن رشد المعاصر له بدليل العناية أو الاختراع والسببية ، بل اكتفى الإمام ابن الجوزي بسوق الأدلة بعيداً عن مناهج علم الكلام فيّ تعقيد القواعد وتصنيف الأدلة لأن الذي حملهم على ذلك حب الجدل والمراء أكثر من أن يكون حب الفهم والاستهداء .

ب – ولما أورد الإمام ابن الجوزي أدلة المتكلمين قبله دليل الجوهر والعرض ودليل الممكن والواجب اكتفى بالإشارة إلى ما تثيره من جدل عند الخصوم ولم يعرض لها بسلاح التفنيد كما فعل ابن رشد .

٥ – بقيت ملاحظة نراها في مقامنا جوهرية ، ذلك أن ابن رشد عاش ، معاصراً لابن الجوزي إذ ولد بعده بقليل ـ ولكن إمامنا ابن الجوزي عاش حياته في المشرق العربي بالعراق وابن رشد أقام عمره في المغرب سواء في الأندلس أو شمال أفريقيا فلما عرض الرجلان لأدلة وجود الله حصلا ذات الأدلة تقريباً ـ وعندنا ـ ان هذه الوحدة الفكرية مردها إلى وحدة المدرسة القرآنية التي نهل منها العالمان مع فارق جوهري بينهما هو أن صاحبنا المشرقي كانت هذه المدرسة بالنسبة له لحمته وسداه بينما كان أبو الوليد أكثر اطلاعاً على فلسفة أرسطو حتى كان شارحها الأكبر ومن ثم اتفق الرجلان فيما اتفقا فيه واختلفا فيما اختلفا عليه .

---

(١) سورة المؤمنون .

(٢) سورة الذاريات : ٢١ .

(٣) سورة الشمس : آية ٧ .

المبحث الثاني
التأويل

نزل الروح الأمين على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين ليكون من المنذرين إلى الناس أجمعين فبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم ما أنزل إليه من ربه فآمن به من آمن وكفر به من كفر ، فأما المؤمنون فقد اطمأنت بذكر الله قلوبهم وأقبلوا على آياته يتدبرونها وهم أهل العربية وفصحاؤها والعالمون بأسرارها ومفاتحها . وبهدى الإيمان وفصاحة اللسان استقام لهم فهم كتاب الله وشغلهم العمل به عن المراء فيه ، وإذ كانت التكاليف الشرعية كلها مبينة لا لبس فيها في أوامرها ونواهيها فقد اكتفى سلف هذه الأمة الصالح بالامتثال دون الجدال وهكذا لم يفرقوا بين تلاوة ومتلو وقراءة ومقروء ولا عرف عنهم بعد أن صدقوا الله دينهم وإيمانهم أن يرهقوا عقولهم في بحث ذات الله وصفاته فقد وسعهم الاقرار والاستشعار بأنه سبحانه ذا الجلال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ـ وخلا سلف هذه الأمة ليلحق به التابعون على ذات المحجة البيضاء التي تركها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلها كنهارها لا يزيغ عنها الا هالك ، ثم تدافع المجتمع الإسلامي وكانت الفرق التي أسلفنا أساس نشأتها وافتراقها والتي يمكن أن ترد على اختلافها إلى اصول ثلاث : أصحاب العقل ، واصحاب النقل ، وأصحاب الجمع بين العقل والنقل[1] ـ ولكنهم جميعاً يدعون أنهم بالنصوص يلتزمون ، فأصحاب العقل في الاستدلال لا يعترفون أو يقولون بأنهم يتجاوزون النصوص أو يغفلوها بل يدعون أن دورهم هو فهمها على وجهها الصحيح ـ وقد يوجب هذا الفهم عندهم التأويل ـ وأهل النقل المعروفون بأصحاب الحديث يلتزمون بالنص لا يبرحونه ولو كان مؤدى ظاهره مما لا يحيط به أو يصعب عليه فهمه الأمر الذي يراه أصحاب المذهب الوسط موجباً للأخذ بالنقل والعقل معاً وعلى قدر هذا الأخذ يكون لجؤوهم إلى التأويل .

إذا كان لزاماً أن نبحث التأويل معناه في اللغة والاصطلاح وسند القائلين به والمعرضين عنه ونتائج الأخذ به أو العدول عنه وكيف كان موقف ابن الجوزي

---

(١) الله : عباس محمود العقاد ص ١٨٤ ط ثالثة .

من التأويل وماذا نعاه على منكريه أو المسرفين فيه وبماذا وصف في منهجه هذا عند مادحيه وناقديه .

١ - التأويل لغة واصطلاحا :

التأويل والتفسير لدى علماء اللغة بمعنى واحد ـ ولكن الفقهاء والمتكلمين يرون لكل من الكلمتين مدلولها الخاص فقالوا : التفسير : إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي ـ أما التأويل : فنقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في اثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ فهو مأخوذ من قولك : آل الشيء إلى كذا أي صار إليه[١] ـ وإفراد كل من كلمتي التفسير والتأويل بمعنى خاص على النحو الذي ألمحنا إليه هو الذي اعتمده ابن الجوزي في أكثر من موضع من كتاباته وأشار إليه في كتابه « زاد المسير في علم التفسير »[٢] .

ولكن الإمام القرطبي مصنف « الجامع لأحكام القرآن » يميل إلى استعمال التأويل والتفسير بمعنى واحد فيقول : والتأويل يكون بمعنى التفسير كقولك تأويل هذه الكلمة على كذا ، ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه واشتقاقه من آل الأمر إلى كذا يؤول إليه أي صار وأولته تأويلا أي صيرته ـ ثم انه بعد ذلك يشير إلى ما يذهب إليه الفقهاء بما يتفق والمعنى الأولى قائلاً : وقد حدده بعض الفقهاء فقالوا : هو إبداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه فالتفسير بيان اللفظ كقوله لا ريب فيه أي لا شك فيه وأصله من الفسر والبيان يقال : فسرت الشيء (مخففاً) ، والتأويل بيان المعنى كقول ابن عباس في الجد أباً لأنه تأول قول الله عز وجل (يا بنى آدم)[٣] لا شك فيه عند المؤمنين أو لأنه حق فى نفسه فلا تقبل ذاته الشك وأنما الشك وصف الشاك .

٢ - ما يرد عليه التأويل وسنده :

واضح من استعراضنا لمعنى كلمة التأويل من أنه نقل الكلام عن موضعه إلى

---

(١) دفع شبهة التشبيه : ص ٨ - ٩ .

(٢) زاد المسير في علم التفسير : جزء ١ ص ٣٥٠ ط دمشق .

(٣) الجامع لأحكام القرآن : القرطبي ص ١٢٥٧ - ١٩٥٨ ط الشعب .

ما يحتاج في اثباته إلى دليل أنه لا يرد الا حيث كان معنى النص الظاهر لا يعطي مفهوماً واحداً وهو المتشابه من الآيات في الذكر الحكيم والتي أشارت إليها الآية : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ (١) ـ فآي الذكر الحكيم بصريح هذه الآية محكم ومتشابه والآيات المحكمات هن أم الكتاب فالعلم بمعنى المحكم جائز للكافة فرض عليهم تحصيله لأن مدار الشريعة عليه ولكن ما موقف العقول أمام المتشابه من حيث جواز التفكير في معناه ولا سبيل لاستكناه معناه الا بالتأويل لعدم ظهور المعنى ، ولا كان من المحكم ثم هل يتاح لمن أمعن الفكر فيه أن يحصل معناه ... ؟

أن أحكام الوقف اللازم في التلاوة في الكتاب الكريم حسب الرسم العثماني تجعل الوقف لازماً بعد قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) . ومفاد ذلك أنه لا سبيل إلى تحصيل العلم بهذه الآيات لأي من الناس لأن قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) استئناف بعد الوقف اللازم ـ وقد روى طاووس عن ابن عباس أنه قرأ ويقول : (الراسخون في العلم آمنا به) وإلى هذا المعنى ذهب ابن مسعود وأبي بن كعب وعروة وقتادة وعمر بن عبد العزيز وأبو عبيدة وابن الأنباري والجمهور ، على أن الله تعالى أنزل في كتابه أشياء استأثر بعلمها مصداقا لقوله تعالى ﴿ قل إنما علمها عند الله ﴾ (٢) ـ وقوله ﴿ وقروناً بين ذلك كثيرا ﴾ (٣) ـ فأنزل الله تعالى آيه المحكم ليؤمن به المؤمن فيسعد ويكفر به الكافر فيشقى ـ لكن رأياً آخر يقول بأن الوقف الذي أشرنا إليه ليس على سبيل اللزوم وبالتالي فالراسخون في العلم والراسخ هو الثابت يعلمون تأويله فهم داخلون في الاستثناء الوارد في الآية ـ وقد روى مجاهد عن ابن عباس أنه قال : أنا ممن يعلمون تأويله وهذا قول مجاهد والربيع واختاره ابن قتيبة وأبو سليمان الدمشقي : قال ابن الأنباري الذي روى هذا القول عن مجاهد : ورجح ابن فورك أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل وأطنب في

---

(١) سورة آل عمران : آية ٧ .

(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٧ .

(٣) سورة الفرقان : آية ٣٨ .

ذلك وفي قوله عليه السلام لابن عباس « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »[1] .

وهكذا كان المتشابه من الذكر الحكيم هو الذي يرد في شأنه التأويل فأما أهل الكلام والجدل فما كان لهم أن يلزموا عقولهم بغير التأويل أو يكون لهم مندوحة عنه أو بديل وهم الذين جعلوا العقل هو المعول عليه في فهم أي حكم وتحصيل أي دليل ، وأما أهل الحديث والأثر فقد هالهم أن يقدموا على تأويل آيات تلاها من قبلهم سلف الأمة الصالح فلم يكن منهم من يشتغل بالتأويل ووسعهم أن يقولوا في المحكم والتشابه (كل من عند ربنا) وبين هؤلاء وأولئك نفر من العلماء مع ثبوت حرصهم على لزوم طريق السنة فقد وجدوا كثيرا من المواقف تقتضيهم التأويل فأين كان موقف امامنا ابن الجوزي بين سائر المفكرين .

٣ – موقف ابن الجوزي من التأويل :

فلنتابع ما أورده في تفسيره للآية الكريمة في كتابه زاد المسير يقول ابن الجوزي : فان قيل فما فائدة إنزال المتشابة والمراد بالقرآن البيان والهدى فعنه أربعة أجوبة :

احدها : أنه لما كان كلام العرب على ضربين أحدهما : الحجز الذي لا يخفى على سامعه ولا يحتمل غير ظاهره ، والثاني : المجاز والكنايات والإشارات والتلويحات وهذا الضرب الثاني هو المستحلى عند العرب والبديع في كلامهم أنزل الله تعالى القرآن على هذين الضربين ليتحقق عجزهم عن الاتيان بمثله فكأنه قال : عارضوه بأي الضربين شئتم ولو نزل كله محكماً واضحاً لقالوا : هلا نزل بالضرب المستحسن عندنا ، ومتى وقع في الكلام إشارة أو كناية أو تعريض أو تشبيه كان أفصح وأعذب .

والجواب الثاني : أن الله تعالى أنزله مختبراً به عباده ليقف المؤمن عنده ويرده إلى عالمه فيعظم بذلك ثوابه ويرتاب به المنافق فيداخله الزيغ فيستحق بذلك العقوبة كما ابتلاهم بنهر طالوت .

والجواب الثالث : أن الله تعالى أراد أن يشغل أهل العلم بردهم المتشابه إلى

---

(١) زاد المسير في علم التفسير : ٣٥٤/١ .

المحكم[1] ـ فيطول بذلك فكرهم ويتصل بالبحث عنه اهتمامهم فيثابون على تعبهم كما يثابون على سائر عبادتهم ولو جعل القرآن كله محكماً لاستوى فيه العالم والجاهل ولم يفضل العالم على غيره ـ ولماتت الخواطر وانما تقع الفكرة والحيلة مع الحاجة إلى الفهم ...

والرابع : أن أهل كل صناعة يجعلون في علومهم معاني غامضة ومسائل دقيقة ليحرجوا بها من يعلمون وعرفوهم على انتزاع الجواب لأنهم إذا قدروا على الغامض كانوا على الواضح أقدر فلما كان ذلك حسنا عند العلماء جاز أن يكون ما أنزل الله تعالى من المتشابه على هذا النحو[2] .

وواضح من الأجوبة الأربعة أو الوجوه الأربعة التي أجاب بها ابن الجوزي على التساؤل عن حكمة إنزال المتشابه من الآيات أنه يذهب إلى امكان علم الراسخين في العلم بها ومن ثم يجوز الاشتغال بتأويلها ولا يقف مع القائلين بوقف اللزوم على أساس أن الله استأثر وحده بعلمها .

٤ – علة ابن الجوزي في التأويل وحدوده :

تعرض ابن الجوزي لبيان رأيه في التأويل في أكثر من موضع من مؤلفاته العديدة وحرص كل الحرص على تباين وجهة نظره في هذا الخصوص وأنه لا يرى في وجهته هذه خروجاً على طريق أهل السنة الذي لم يكن يفتأ يذكره ويذكر الناس به وسلم مع القائلين بأن السلف لم يشتغلوا بالتأويل لكنه علل هذا الموقف وقارنه بموقف الأمة في زمانه ليبرز العلة والحاجة الملحة التي جدت بعد السلف ومن ثم استوجبت التأويل وعني كذلك بتوضيح أن التأويل لا يمكن أن يكون باباً مفتوحاً بغير ضابط واحد ، ومن جماع ما ذكره ابن الجوزي في هذه القضية يخلص لنا من معالم رأيه النقاط التالية : ـ

١ – أن لجوءه إلى التأويل اقتضته الحاجة إلى علاج الأمراض التي ظهرت في المجتمع من شبه المشبهة والمعطلة وبدعهم .

---

(١) إلى هذا الرأي يذهب الإمام القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : ص ١٢٥٢ ط الشعب .

(٢) زاد المسير في علم التفسير : ٣٥١/١ وما بعدها .

٢ – أنه إذا كان الصحابة رضوان الله عليهم لم يؤثر عنهم الاشتغال بالتأويل فلأنهم لم يواجهوا من يركن إلى التشبيه والتجسيم فعدم اشتغال السلف بالتأويل لا يعني أنه محظور شرعا وانما يعني أن الأعراض التي استوجبت الاشتغال به لعلاجها من بدع وتشبيه لم تكن قد ظهرت فلم ترد ثمة حاجة إلى التأويل ، ويضيف ابن الجوزي رداً على مهاجميه بسبب اشتغاله بالتأويل بحجة أن الصحابة لم يردوا هذا المورد « بأن هناك علوماً كثيرة لم يتشغل بها الصحابة كعلوم الفقه واللغة والأقيسة المنطقية ولا يقال بأن الاشتغال بهذه العلوم بدعة فان قيل إنهم تكلموا في الفقه ولم يستعملوه بهذه الألفاظ من الطرد والعكس وقياس الخلف وقياس الشبه فكذلك أقول : تكلموا بالتوحيد ولم يستعملوه بذكر الجسم والجوهر والعرض »[1] .

٣ – ويحرص ابن الجوزي على اسناد رأيه في الاشتغال بتأويل التشابه إلى المنقول فيورد الحديث النبوي الوارد في هذا الشأن بقوله « وقد ورد في الصحيح عن سيد الكونين أنه قدم له ابن عباس وضوءه فقال : من فعل هذا فقلت : أنا يا رسول الله فقال « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »[2] ــ فهذا الدعاء من الرسول عليه السلام لابن عباس دليل إقراره عليه السلام للتأويل وان كان الصحابة عرفوا بعدم الاشتغال بالتأويل في الصدر الأول فليس ذلك لتحريمه وإنما لعدم الحاجة إليه ثم يدعم ابن الجوزي رأيه الذي ذهب إليه في زاد المسير لدى تفسير آية آل عمران فيعود في كتابه «المجالس في المتشابه» ليقرر بأن الراسخين في العلم مضافين إلى الله تعالى في العلم بالتشابه من آياته إذ لو كان الراسخون لا يعلمون كما أن الجهال لا يعلمون استوى العالم بالجاهل وهل من يعلم كمن لا يعلم وقد فرق الحق بينهما فقال ﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾[3] ــ والمعنى لا يستوون ــ ثم لوكان المتشابه غير معلوم لخلا انزاله من فائدة وهذا محال لأن الحق انما أنزل القرآن للتبيين والايضاح

---

(١) المجالس في المتشابه : ص ٦ ب ، ٧ أ ــ مخطوط ــ ١٥٢٣ علم كلام .

(٢) المجالس في المتشابه : ٧ أ ــ المخطوط السابق ، وراجع الجامع لأحكام القرآن : القرطبي ص ١٢٦٠ ط الشعب

(٣) سورة الزمر : آية : ٩ .

لا الإغماض والاشكال[١] .

٤ - ويواجه منكري التأويل بقوله بأن هناك نصوصاً لا سبيل إلى فهمها إلا بالتأويل وحملها على ظاهرها يدخل العقل في تصور الخالق في صورة يتعالى الحق عنها فيجادل منكري التأويل قائلاً « ما تقولون في قول سيد الأولين والآخرين : الحجر الأسود يمين الله في الأرض » هل تتأول الحديث أم لا فان قلت لا أتأوله وأحمل اللفظ على ظاهره فقد خرقت الاجماع وألحقت معبودك بالجمادات ووصفته بها وهذا شيء يتقدس عنه العبد المخلوق فكيف بالمولى الخالق ولهذا أجمعت الأمة على تأويل هذا الحديث[٢] .

٥ - وخلاصة الأمر عند ابن الجوزي أن التأويل المطابق لأدلة الشرع والعقل جائز ومع ذلك فأنه يراه مقاماً خطيراً على أنه لا حرج منه طالما لا يناقض ما قصد الشرع إلى بيانه .

٦ - ورغم دفاع ابن الجوزي عن التأويل المطابق لأدلة الشرع والعقل فانه يراه مقاماً خطيراً يجب أن يؤتى على حذر ولا يستعمل في كل مجال فعنده « أن شاطئ السلامة في التزام ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من إثبات الخالق سبحانه وتعالى وصفاته على ما وردت به الآيات والأخبار من غير تفسير ، ولا بحث عما ليس في قوة البشر ولا طاقتهم الاحاطة به[٣] .

البحث الثاني

الذات والصفات

سمى الله تعالى ذاته القدسية بأسمائه الحسنى آمراً المؤمنين أن يدعوه بها في قوله ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه ﴾[٤] واستمع الرعيل الأول

---

(١) المجالس في المتشابه : ٧ ب المخطوط السابق ـ كذلك : الباري الأشهب المنقض على مخالفي المذهب : ص ١٤ ، ص ١٥ مخطوط بجامعة الدول العربية رقم ٤٤ توحيد .

(٢) المجالس في المتشابه : ٧ ب المخطوط السابق .

(٣) تلبيس ابليس : ص ٨٦ ، المجالس في المتشابه : ص ٩ أ .

(٤) سورة الأعراف : آية ١٨٠ .

من صحابة رسول الله إلى آيات الوحى تفيض بهذه الأسماء ﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض هو العزيز الحكيم ﴾[1] وصدع المؤمنون بأمر ربهم فدعوه بأسمائه دون أن يقفوا عند دلالة لاسم يفهمون منها صفة لله.تعالى تغاير ما يدل عليه اسم آخر ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الالهية موضع خلاف لديهم إذ انصرفوا إلى ماهو خير من ذلك الجدال إلى الجهاد فى سبيل الله وإعلاء كلمته ﴿ لتكون كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا ﴾[2] ، ووسعهم أن يوقنوا بأنهم جند الله الواحد الذى ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾[3] حتى إذا مروا على آية من كتاب الله تعالى تنسب إليه صفة تخدش فى ظاهرها التوحيد والتنزيه الذى ملأ شغاف قلوبهم كنسبة اليد أو الوجه أو العرش إليه لم يحاولوا تأويلها ، ولم يجل بخاطرهم أن ينزلوها فى الفهم على ظاهرها وحرفيتها لاكتمال يقينهم بأن الله تعالى ليس جسماً تنسب إليه يد أو عين أو يستوى على العرش استواء مادياً فكانوا يفوضون الأمر فى شأنها إلى الله تعالى عرفاناً منهم بأن أى محاولة للتأويل أو الأخذ بالحرفية تجرى على وجه المماثلة بين الله والعبيد وتلحق بالخالق أوصاف المخلوقين والله يقول : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾[4] حتى إذا تأثرت العقول بفلسفة اليونان القديمة وقرأ المسلمون ما كتبه أرسطو واللاحقون عليه اقتحموا مباحث الصفات إذ علموا من أقيسة الفلسفة أن الأسماء الحسنى تدل على صفات والصفات تتعلق بأفعال والأفعال هى الواقع المتجدد فهذه الصفات هل تدل على ذات واحدة أو لا وهذه الذات بسيطة أم مركبة وهل هذه الصفات هى عين الذات أو هى زائدة عليها وكيف تكون زائدة على الذات والله واحد لا زيادة على ذاته وافترق الناس حيال هذه المباحث فريقان أساسيان .

١ – **المشبهة** : لم تقو عقولهم على مجاوزة دائرة الحس الذي يلمسونه فركنوا إلى

---

(١) سورة الحشر : آية ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) سورة التوبة : آية ٤٠ .

(٣) سورة الشورى : آية ١١ .

(٤) سورة النحل : آية ١٧ .

حضيض القول بأن صفات الله تعالى تفهم على قياس صفات الإنسان وانتهوا إلى أن أثبتوا لـه تعالى عدداً كبيراً من الصفات الإنسانية فقالوا إن له وجهاً ويدين وعينين ثم قالوا في ذلك ما شاء لهم الغلو حتى قالوا إن الله سبحانه وتعالى عمـا يقولون علواً كبيراً ـ جسم يختلف عن الأجسام بل سار البعض إلى درك القول بأنه جسم كالإنسان أو أن الإنسان على صورته وأولئك هم المجسمة ومنهم الكرامية الملقبون بمجسمة سجستان فالتشبيه والتجسيم عند ابن الجوزي سواء من حيث إنزال الصفات على مقتضى الحس كما سنرى في تفصيل القول لديه .

٢ – **المعطلة** : الذين صح إيمانهم في الأصل بأن الله واحد مخالف للحوادث منزه عن مشابهة المخلوقين لكنهم خاضوا في الجدال حول ما كان ينبغي لهم أن يعتبروه فوق مستوى الجدال بحسب الأصل الذي يصدرون عنه وذلك كرد فعل للمغالاة في التشبيه فالحق أن المعتزلة لو التزموا بالقول بأن الله واحد قديم مخالف للحوادث « موصوف بصفات الكمال » ثم وقفوا عند هذا الحد لكان منهجهم هو منهج السلف تماماً لكنهم بعد أن نفوا عن الله ورود الحوادث عليه حكموا في صفاته الحادث وهو العقل أي انهم انساقوا من حيث لا يشعرون إلى المماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني ففاقت طبقتهم الأولى بإنكار الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة خشية أن يقع المسلمون فيما وقع فيه النصارى الذين فرقوا بين الوجود بالعلم والحياة وأطلقوا عليها اسم الأقانيم الثلاثة ثم جوبه المعتزلة بأنهم معطلة يجردون فكرة الألوهية من مضمونها فلا يثبتون الصفات الإيجابية مقتصرين على صفتي العلم والقدرة مع التسوية بين كل صفة وذات الموصوف تعالى إلى آخر ما ذهب اليد المعتزلة طبقة اثر طبقة[1] حتى جاء أبو علي الأشعري تلميذ الجبائي المعتزلي ، فقال بقول المعتزلة أربعين سنة ثم اعتزلهم ليدافع عن عقيدة أهل السنة وأن لم يلحق بهم تماماً فقال بصفات زائدة على الذات ليست هي هو وليست هي غيره وان هذه الصفات مختلفة فيما بينها وأشار إلى أنه يبتني هذا النظر على ما يعلم من أمر الإنسان وصفاته بمعنى أن حكم الشاهد منسحب على الغائب ، ولما تناول

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٧ .

أبو منصور الماتريدي مسألة الصفات هذه ذهب إلى أن الله موصوف بصفاته في الأزل دون تفريق بين صفة وصفة ودون قول بأن هذه الصفات هي من الذات أو غيرها ، وذهب إلى القول بأنها ملازمة للذات لا تنفك عنها .

تلك هي الآراء الكلامية مجملة في مسألة الصفات سواء ذهب إليه أهل العقل أو أتباع ظاهرة النقل من المشبهة أو الذين حاولوا الجمع بين العقل والنقل معاً ونعني بهم الأشاعرة ، فأين كان موقف ابن الجوزي من هذا الخضم من الآراء ؟

(١) ابن الجوزي والصفات :

رأينا كيف أعمل ابن الجوزي عقله فى اثبات وجود الله تعالى وأنه حصل العديد من الأدلة العقلية على هذا الوجود[١] فهل ظل مستصحبا عقله في اثبات الصفات ؟ فلنقف بين يدي ابن الجوزي ولنصغي إلى ما أثبته في كتابه صيد الخاطر حول هذا المعنى . يقول الإمام ابن الجوزي : فينبغي أن يوقف في اثباته على دليل وجوده ثم يستدل على جواز بعثة الرسل . ثم تتلقى أوصافه من كتبه ورسله ولا يزاد على ذلك ـ ولقد بحث خلق كثير عن صفاته بآرائهم فعاد وبال ذلك عليهم وإذا قلنا انه موجود وعلمنا من كلامه انه سميع بصير حي قادر كفانا هذا في صفاته ولا نخوض في شيء آخر . وكذلك نقول متكلم والقرآن كلامه ولا نتكلف ما فوق ذلك ولم يقل السلف تلاوة وقراءة ومقروء . ولا قالوا استوى على العرش بذاته ولا قالوا ينزل بذاته بل أطلقوا ما ورد من غير زيادة وهذه كلمات كالمثال فقس عليها جميع الصفات تفز سليماً من تعطيل ـ متخلصاً من تشبيه[٢] .

إذاً فابن الجوزي يعلن أن دستوره في مسألة الصفات مذهب السلف وخلاصته كما يبين من النص الذي أوردناه « تلقى أوصافه من كتبه ورسله » ثم يتناول ابن الجوزي أولئك الذين يحاولون أن يفهموا الصفات على مقتضى الحس فينفوها أو يثبتوها فيقول : اعلم أن ذاته سبحانه لا تشبه الذوات وصفاته ليست كالصفات وأفعاله لا تقاس بأفعال الخلق[٣] ثم يفند شبهات المجسمة : فانا لا نعرف ذاتاً الا أن

---

(١) أدلة الوجود عند ابن الجوزي : ص ١٧ من الرسالة .

(٢) صيد الخاطر جزء ١ ص ١١٨ .

(٣) صيد الخاطر ج ٢ ص ٤٥٠ .

تكون جسماً وذلك يستدعي سابقة تأليف وهو متنزه عن ذلك لأن المؤلف اما ان يكون جوهراً فالجوهر متحيز وله أمثال وقد جل عن ذلك أو عرضاً فالعرض لا يقوم بنفسه بل بغيره وقد تعالى عن ذلك فإذا أثبتنا ذاتاً قديمة خارجة عما يعرف فليعلم ان الصفات تابعة لتلك الذات فلا يجوز أن نقيس شيئاً منها على ما نعقله أو نفهمه بل نؤمن به ونسلمه[1] .

وعلى ضوء دستور ابن الجوزي المستفاد من النصين السابقين والذي يوجز في الوقوف حيث وقف السلف وتنزيه الخالق عن مشابهة المخلوقين نتابع مواقفه في في التحدث عمن رآهم قد جانبوا هذا الدستور فابتدعوا في الصفات ما لم يأذن به الله سواء منهم المشبهة أو المعطلة .

(١) موقف ابن الجوزي من المشبهة :

المشبهة والمجسمة عند ابن الجوزي سواء من حيث حملهم الصفات على مقتضى الحس حتى أنه يذكر بعض رؤوس المجسمة بين المشبهة مثل هشام بن الحكم وعلي ابن منصور ومحمد ابن الخليل ويونس عبد الرحمن ويذكر أن هؤلاء أنفسهم اختلفوا فمنهم من قال : إنه جسم لا كالأجسام ومنهم من قال : هو على هيئة السبيكة البيضاء قال هشام بن الحكم الذي كان يقول بأن الاله طوله سبعة أشبار بشبر نفسه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ثم يقول : وهشام هذا قال في التشبيه في سنة واحدة خمسة أقوال[2] . ثم يؤرد بعض أقوال المشبهة مستنكراً إياها .

فيقول : أراد باليد الجارحة وبالوجه وجه الصورة وكذلك كل ما جاء من هذا النحو تأوله تأولاً أبطله به[3] . وقد كان جهاد ابن الجوزي في دحض المشبهة والمجسمة مأثوراً مذكوراً أفرد له بصنف من مصنفاته هو كتابه فى دفع شبهة التشبيه أورد فيه من الحجج الدالة على فساد القول بالتشبيه ما غدا محلاً للاستشهاد به والتعويل عليه لدى كل من حاول دحض التشبيه بعده[4] . ولقد كانت شبهات

(١) المرجع السابق : ذات الصفحة ٤٥٢ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٨٣ .

(٣) المجالس في المتشابه ٢ ص ٢٢ مخطوط رقم ١٥٢٣ علم كله دار الكتب وتلبيس ابليس : ص ٥٨٣ صيد الخاطر : جزء ١ / ١٢٨ – ١٧٠ .

(٤) راجع في ذلك : دفع شبهة من تشبه وتمرد : الحصيني الدمشقي ط الحلبي ١٣٥٠ هـ .

المشبه من قبل ابن الجوزي ومن بعده مناراً لتصدي العلماء للرد عليهم وتفنيد حججهم ومن العلماء من قال يكفر المجسمة كأبي حامد الغزالي الذي لم يكن ممن يسارعون إلى تكفير الخصوم اللهم الا الفلاسفة ، لكنا نجده يشدد التكفير على المجسمة فيقول « فإن خطر ببال أحد أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم وان كل جسم فهو مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كفر لأنه فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة السلف منهم والخلف سواء كان ذلك الجسم كثيفاً كالجبال الصم الصلاب أو لطيفاً كالهواء والماء وسواء كان مظلماً كالأرض أو مشرقاً كالشمس والقمر[1] فالغزالى لايرى مجالاً لإعفاء المجسمة من المناولة الذين لايرى تكفيرهم إذ القاعدة عنده ان التفكير خطير والسكوت لاخطر فيه[2] لكن حيال المجسمة لم يرتضِ السكوت وقال بتكفيرهم وان كان هذا لا ينفي أن من العلماء من قال ينفي الكفر عن المجنسمة لأنهم عندما عبدوا الله واعتقدوا انه جسم فأنهم لم يقصدوا بعبادتهم إلا الله الذى فطر السموات والأرض أما عابد الصنم فلم يقصد الله بعبادته وإلى هذا ذهب سيف الدين الآمدى[3] والمقبلى صاحب العلم الشامخ[4] وكذلك عز الدين ابن عبد السلام الذى يقول ان الله عفا عن المجسمة. اعتقاد التجسيم لغلبته على الطباع[5] والعضد الايجي الذي لا يكفرهم ويكتفي بالقول بأنهم مبتدعون[6] وابن حزم يستعرض ذلك فيقول «.... ذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فتيا وأن كل من اجتهد في شيء من ذلك بما رأى أنه الحق كان مأجوراً على حال ان اصاب الحق فأجران وان أخطأ فأجر واحد . وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي وهو قول كل من عرف له قول[7] .

---

(١) الجام الصيام عن علم الكلام ص ٦ – ٧ .

(٢) فيصل التفرقة ص ٥٣ – ٥٦ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١١١ ، ١١٢ ، المنقذ من الضلال : ص ٦٤ وتهافت الفلاسفة ، ص ٢٩٣ .

(٣) ابكار الأفكار الامدي : ١٤٨ أ ــ مخطوط .

(٤) العلم الشامخ للمقبلي : ص ١٣٩ .

(٥) المصدر السابق : ص ١٣٨ .

(٦) العقائد العضدية : ص ٢١ .

(٧) الفصل : لابن حزم ٢٤٧/٣ .

فإذا جئنا إلى ابن الجوزي نستظهر رأيه في المشبهة بعد أن عرفنا رأيه في دحض التشبيه وهل تأدى من انكار التشبيه إلى تكفير المشبهة أم لا وجدناه في صيد الخاطر يقول :

ان قوماً رسخ في قلوبهم التشبيه وان ذات الخالق سبحانه ملاصقة للعرش وهي بقدر العرش ويفضل من العرش أربع أصابع وسمعوا مثل هذا من أشياخهم وثبت عندهم انه إذا انزل انتقل إلى السماء الدنيا فخلت منه ست سموات .. ويخلص ابن الجوزي مما تقدم إلى القول بأن العوام وقد رسخ في قلوبهم ما لقنهم إياه أشياخهم وما أعانهم عليه حسهم من القول بالتشبيه فيحسن لديه عدم تحديثهم ـ أي العوام بما لا تحتمله عقولهم من التنزيه لغلبة الحس عليهم[1] ... ومفهوم ما تقدم أن ابن الجوزي لا يذهب إلى تكفير المشبهة والمجسمة كما ذهب إلى ذلك الغزالي وتشير إلى أن محققي كتاب صيد الخاطر أوردوا على هذا الرأي تعليقاً أثبتاه في حاشية الكتاب متسائلين :

« ماذا يريد أن يقول ؟ هل ندع العامي المشبه على تشبيهه لا تبين له ولم لا ؟ أو لم يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم التوحيد لمن رسخ في قلبه الشرك[2] .

ونرى أن تعليق المحقق الذي ألمحنا إليه في محله فقد كان لزاما على الإمام ابن الجوزي أن يؤكد التزام العالم الفقيه بتربية العامة وتوجيههم وفق ما يعتقد أنه الحق دون أن يحمله رسوخ اعتقاد يراه باطلاً على مهادنة هذا الباطل لدى معتنقه وما النبوات والرسالات في جوهرها الا أمر من الله تعالى لرسله بالتصدي للعرف الخاطئ لدى الناس وتصحيح نظرتهم إلى الله والكون والمخلوقات بل ان التقصير في شيء من ذلك حجب للرسالة وقصور عن أمانة تبليغها وصدق الله العظيم حيث يقول :

﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ﴾[3] . لكنه مما يسجل لهذا الإمام العظيم أنه لم يكتف بإيراد قضية التشبيه عرضاً لها وتفنيداً لحجج القائلين بها بل توفر على المسألة فسبر

---

(١) صيد الخاطر : ٥٩٧/٣ .

(٢) هامش ذات المرجع السابق .

(٣) سورة المائدة : آية ٦٧ .

غورها وحلل عناصرها واستكشف عللها فتلك سمة الناقد البصير الذي ينفذ إلى لباب ما ينقذه ولا يكتفي بالقشور ، فهو يرى أن الوقوع في التشبيه تأتي من أن المشبهة وقعوا فيما يلي حسبما تحصله من كتاب دفع شبهة التشبيه :

١ – أنهم سموا الأخبار صفات وانما هي اضافات وليس كل مضاف صفة فانه قال ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ وليس لله صفة تسمى روحاً فقد ابتدع من سمى المضاف صفة .

٢ – أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ثم قالوا نحملها على ظواهرها فواعجباً ما لا يعلمه الا الله تعالى لا ظاهر له وهل ظاهر الاستواء الا القعود وظاهر النزول الا الانتقال .

٣ – أنهم أثبتوا لله تعالى صفات وصفات الحق جل جلاله لأثبت الا بما تثبت به الأدلة القطعية .

٤ – أنهم لم يفرقوا في الاثبات بين خبر مشهور كقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا » وبين حديث لا يصح كقوله « رأيت ربي في أحسن صورة » بل أثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة .

٥ – أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابي أو تابعي فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا .

٦ – أنهم تأولوا بعض الألفاظ في موضع ولم يتأولوها في موضع كقوله « من أتاني يمشي أتيته الهرولة » قالوا ضرب مثلاً للأنعام .

٧ – أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس فقالوا : ينزل بذاته ويتنقل ويتحول ثم قالوا لا كما نعقل فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الأحاديث على الحسيات[1] .

(٢) موقف ابن الجوزي من المعطلة :

واضح أن دستور ابن الجوزي الماثل في تقيده بمذهب السلف وتلقي أخبار الصفات من النقل دون الخوض فيها بالعقل يتصادم أساساً مع المعتزلة الذين أطلقوا لفكرهم العنان في مسألة الصفات مع أن كلا الفريقين المعتزلة وابن الجوزي يصدران

(١) دفع شبهة التشبيه : ص ٨ – ٩ .

عن أصل واحد هو تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين ، لكن ابن الجوزي في تنزيهه اعتصم بالنقل والمعتزلة أجهدوا العقل فيما هو فوق طاقة العقل فتأولوا صفاته تعالى على نحو أصبحوا فيه من المعطلة لدى علماء السلف أي الذين جعلوا الألوهية مجردة عن المضمون بجعل صفاتها سلبية وابن الجوزي يعتنق رأي السلفيين في التنديد بالمعتزلة ووصفهم بأنهم معطلة فيقول « فالمعتزلة يذهبون إلى التعطيل والمشبهة إلى التمثيل وأهل السنة إلى التوحيد والتنزيه فالمعتزلة عطلوا والمشبهة مثلوا وأهل السنة وحدوا »[1] . ومن أمثلة ضيقه بتأويلهم للصفات ما جاء في كتابه المجالس في المتشابه من أن المعتزلة قالوا ان المراد بالوجه الذات فنعى عليهم ذلك مقرراً أنه تأويل باطل لأنه أضاف الوجه إلى نفسه وليس المضاف كالمضاف إليه ثم لو كان وجه الله هو ذات الله لجاز أن يقال نحن نعبد وجه الله ونقول يا وجه الله اغفر لي فلما لم يجز دل على فساد ما قالوه[2] .

وإذا كنا قد استخلصنا دستور ابن الجوزي في مسألة الصفات وأنه يرى أن المدار فيها على النقل ثم عرضنا لموقفه من المشبهة والمعطلة ونعيه عليهم جميعاً تحكيمهم الحس في عالم الغيب ، فهل كان ابن الجوزي نفسه ملتزماً لهذا الدستور لا يتعداه ؟ سبيلنا لاستكناه ذلك أن نعرض بالتحديد لما جاء من آراء ابن الجوزي في بعض الصفات وقبل أن نتناول موقف الإمام ابن الجوزي نشير إلى أن المسألة التي نحن بصددها لم تكن من المسائل التي سار فيها المتكلمون على نهج واحد لا يتعدوه بل أننا نجد الارآء تقترب وتتباعد حتى أنك تصادف من كانا نقيضين لا يلبثان أن يلتقيا وبالعكس فلئن كان الصراع الفكري حول مسألة الصفات قد أجج أوراه المعتزلة (وعنهم انشق الأشاعرة مناصرة لرأي أهل السنة فان هذا الصراع كاد أن يختفي في الطبقات المتأخرة عن المعتزلة والأشاعرة ليحل محله موقف واحد لهما معاً ضد المجسمة والمشبهة ، وعلى هذا النحو اشتد الصراع بين الأشاعرة وغلاة الحنابلة والحشوية ومجسمة الكرامية وغيرهم ، وكان من ذلك ما عرف بالفتنة القشيرية في بغداد[3] ووقائع الرازي مع الكرامية في المشرق وصراع الآمدي مع

(١) المجالس : ص ١ ب ، ٢ أ مخطوط ١٥٥٣ علم .

(٢) المجالس في المتشابه ــ ص ٣ أ مخطوط .

(٣) ضيق كذب المفتري : ص ٣١٠ ، الاعتصام للشاطبي ٢/٢٧٣ ، ٢٧٤ .

بعض الحنابلة والمحدثين في دمشق وهو الصراع الذي واصله تلميذه العز بن عبد السلام من بعده وكل ذلك يدل على غلبة النزعة التنزيهية عند متأخري الأشاعرة ، ولكن متى بدأ هذا التحول ؟ يشير ابن تيمية في الإجابة عن هذا السؤال إلى إمام الحرمين الجويني ويعتبره رأس هؤلاء المتأخرين[1] قال أبو المعالى : ذهب أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى اثباتها السمع دون قضية العقل . قال : والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود قلت ـ أي ابن تيمية ـ فاتضح أن أئمة الكلابية والأشعرية يثبتون هذه الصفات[2] .

وبدأ هذا التحول قوياً عند عبد القاهر البغدادي (توفي ٤٣٩ هـ) الذي يصرح في كتابه أصول الدين بتأويل الوجه واليد والعينين والاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية ، وقد استطاع عبد القاهر أن يؤثر بنزعته التأويلية هذه في بعض المحدثين والصوفية المائلين إلى المذهب الأشعري ـ كالقشيري والبيهقي حتى جاء الجويني فأكد هذا التطور وحمله لتلاميذه من بعده وبهذا ضاقت شقة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فيما يتعلق بالمسائل الإلهية إلى حد كبير ، وقد اقترن هذا في الوقت نفسه بنزعة الغلو في الاثبات إلى درجة الوقوع في التشبيه من جانب بعض المحدثين وغيرهم من الحنابلة ويتضح هذا الاتجاه المغالى فيه عند ابن حامد والقاضي ابن يعلي تلميذه والزاغوني شيخ ابن الجوزي ، ولقد كان غلو هؤلاء مثيراً لابن الجوزي وهو تلميذهم وقد سجل أبو الوفاء بن عقيل ضيقه بهذا الغلو حيث يقول فيما ينسبه إليه ابن الجوزي هلك الإسلام بين طائفتين بين الباطنية والظاهرية فأما أهل البواطن فانهم عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم التي لا برهان لهم عليها حتى لم يبق في الشرع شيء إلا وقد وضعوا وراءه معنى حتى اسقطوا إيجاب الواجب والنهي عن المنهي وأما أهل الظاهر فانهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بد من تأويله فحملوا الأسماء والصفات على ماعقلوه والحق بين المنزلتين وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل .

وهكذا ظهر من الحنابلة من يتصدى للتأويل والدفاع عن استخدامه كابن

---

(١) فتاوى ابن تيمية : ١٦٥/٥ ، ٢٥٢ وبقية المرتاد له ١٠٧/٥ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ١٠٥ .

عقيل وتلميذه ابن الجوزي في حين أن من متأخري الأشعرية أنفسهم من تردد في نزعته التأويلية كإمام الحرمين بل كاد يتراجع عنها في عقيدة النظامية[1] .

وأما الغزالي فانه مع اتجاهه إلى تأويل الصفات الخبرية يحرم ذلك على العوام بل وعلى كثير من الموسومين بالعلم من المتكلمين[2] أما الشهرستاني فقد اتهمه الآمدي بالتشبيهيه لقوله بقدم الحروف وحرص هو على موقف التشبيهيه ، نجد الرازي الذي سلخ عمره يخوض في المباحث الكلامية يميل في أخريات حياته إلى التفويض .

وإذا كان هذا شأن سائر المتكلمين السابقين على ابن الجوزي من حيث تراوح أقوالهم في الصفات على النحو الذي أشرنا إليه ، فماذا عن رأي ابن الجوزي في هذا المقام ؟ وهل التزم الدستور الذي حصلناه لديه في مسألة الصفات ؟ وما رأي أهل السنة في موقف ابن الجوزي ؟ سنعالج هذه النقاط الثلاث على التوالي ثم نستخلص النتائج بعد ذلك .

أولاً ـ أقوال ابن الجوزي في الصفات :

حتى نكون على بينة من رأي ابن الجوزي في مسألة الصفات وهل ظل ملتزماً لدستوره الذي حدده بقوله « ثم تتلقى أوصافه من كتبه ورسله ولا يزاد على ذلك »[3] . أم انه خرج من التلقي إلى الزيادة نعرض لما ورد عنه على سبيل التحديد في : ـ

١ ـ صفة الوجه
٢ ـ صفة العين
٣ ـ صفة اليد
٤ ـ صفة النفس
٥ ـ صفة الاستواء .

(١) العقيدة النظامية : ص ١٦ ، طبقات الشافعية ٢٦٣/٣ ، ٢٦٤ .
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٣ والجام العوام ٧ المنبرية ص ١٢٥ .
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٣٣ والجام العوام ط المنيرية ص ٥ ، ٨ .

(١) **صفة الوجه :**

من الآيات البينات نصوص ورد فيها ذكر الوجه مضافاً إلى الله تعالى كقوله جلّ شأنه ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾[١] وقوله عز من قائل ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾[٢] ومن مطالعة أقوال ابن الجوزي في صدد هذه الآيات وما تنطوي عليه من صفة الوجه نجده يندد بمن يحمل هذه الآيات على ظاهرها إذ لا ظاهر لها فيما يرى ابن الجوزي الا المعهود من لغة الآدميين وبذلك يكون الحمل على الظاهر صرف الكيف إليه وهذا هو التشبيه المحظور وتحاشيا له .

ينكر ابن الجوزي بشدة ما ذهب إليه بعض الحنابلة من اثباتهم صورة ووجهاً زائدين على الذات وعينين وفماً ولهوات وأضراساً ويدين وأصابع وكفاً وخنصراً وساقين ورجلين[٣] ... وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وأجازوا بأنه يمس ويمس .

وهم في هذا المسلك لا دليل لهم من العقل ولا النقل ، بل انهم لم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله سبحانه في قوله ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[٤] أما الحديث الذي يتحدث عن الوجه ففي صحيح مسلم من حديث ابن هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته » وانما خص آدم بالذكر لأنه صاحب أول وجه خلق على هذه الصورة التي احتذيت فيمن بعده وكأنه نبه على انك معرض ان أهنت الوجه أن تكون سببت آدم وأنت من ذريته وذلك من قبيل المبالغة في الزجر ، وعلى هذا تكون الهاء من كلمة وجهه كناية عن المثل المضروب ، وبذلك يكون من الخطأ الفاحش أن تؤول كلمة أن (الله خلق آدم على صورته) بحيث يقال بأن الصورة المعينة هي صورة الله فإن ذلك تشبيهاً صريحاً تعالى الله عنه ، ويقال بحق ان الهاء كناية عن اسمين ظاهرين فلا يصح أن تصرف إلى الله عز وجل لقيام الدليل أنه تعالى ليس بذي صورة ، وحيث ان الصورة نفيت عنه تعالى ، حينئذ تعود إلى آدم بمعنى أن الله خلق آدم على الصورة التي خلقه بها دون

---

(١) سورة القصص : آية ٨٨ .

(٢) سورة الرحمن : آية ٢٧ .

(٣) دفع شبهة التشبيه ـ ص ١٠ ـ دفع شبهة من تشبه وتمرد ص ٦ .

(٤) سورة الشورى : ١١ .

أن تمر خلقته بنطفة كسائر بنيه [1] ، ويمكن أن يقال ان هذا الحديث النبوي الشريف اجابة منه صلى الله عليه وسلم على كل متسائل عن كيفية خلق آدم وهل كان خلقه ختام تطور لمخلوقات سبقته كما ذهب إلى ذلك مؤخراً أصحاب نظرية التطور ومذهب النشوء والارتقاء أم انه خلق ابتداء على الصورة التي وجد عليها ، وهو بذلك من إعجاز الكلم النبوي الصالح لكل زمان ومكان وبعد هذا التعقيب نعود إلى استكمال الأقوال التي وردت في شأن الحديث النبوي آنف الذكر فنضيف ان من هذه الأقوال ما ذهب إلى أن الإضافة إلى الله اضافة تشريف للمضاف أو انها تعني كون الله ابتدع صورة آدم على غير مثال سبق ثم قال : مفاده أن تكون الصورة يعني الصفة فتقول هذه صورة هذا الأمر أي صفته ، ويكون المعنى خلق آدم على صفته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة فميزه بذلك عن جميع الخلائق ومنهم الملائكة حتى أسجدهم له ، والصورة هنا معنوية لا صورة تخليط ويهاجم ابن الجوزي محمد بن قتيبة الذي ذهب في تفسيره هذا الحديث إلى القول بأن الله صورة لا كالصور فخلق آدم عليها ويعتبر هذا تخليطاً لا معنى له [2] .

هذا هو موقف ابن الجوزي من الآيات والأحاديث التي جاء فيها ذكر الوجه مضافاً إلى الباري تعالى ، سواء ما ارتضاه وما لم يرتضه من أقوال الحنابلة وغيرهم مثل ابن قتيبة .

(٢) صفة العين :

وكذلك وردت آيات كريمة تضيف العين إلى الله تعالى بمثل قول الباري ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ [3] وقوله عز شأنه ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾ [4] وقوله ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ [5] وقد عرض العلماء والمتكلمون لبيان المقصود بذلك واختلفت بذلك بينهم

---

(١) دفع شبهة التشبيه : المرجع السابق .
(٢) دفع شبهة التشبيه ص ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ .
(٣) سورة طه : آية ٣٩ .
(٤) المرجع السابق وذات الصنع .
(٥) سورة القمر : آية ١٤ .

المسالك فى القول ، ففى قوله تعالى ولتصنع على عينى قال قتادة لتغذى على محبتى وإرادتى وقال أبو عبيدة : على ما أريد وأحب ، والأبيارى : هو من قول العرب غذى فلان على عينى أى المحبة منى ، وقال غيرهم : لتربى وتغذى بمرأى منى ، يقال صنع الرجل جاريته إذا رباها ، صنع فرسه إذا داوم على علفه ومراعاته [1] وعلى هذا النحو جرى قول بعض السلف فى شأن الآيات الأخرى يقول ابن عباس فى شأن الآية الكريمة واصنع الفلك بأعيننا ووحينا أى بمرأى منا . والقول الثانى : أى يحفظنا قاله الربيع والقول الثالث : يعلمنا قاله مقاتل [2] إلا أن المجسمة من الحنابلة مثل القاضى أبي يعلى يذهب إلى أن العين صفة زائدة وسبقه أبو بكر بن خزيمة فقال : لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد : يجب الإيمان أن له عينين .

فإذا جئنا إلى موقف ابن الجوزي من هذه الأقوال وجدناه يندد بموقف هؤلاء ويعتبرهم مجسمة فيناقش هذه الآيات ويدعو إلى عدم الأخذ في شأنها بالظاهر ويدلل على منطقه بأن الآية تقول ولتصنع على عيني وأخذاً بالظاهر يكون له تعالى عين واحدة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الدجال أعور وان ربكم ليس بأعور ويستطرد ابن الجوزى مفنداً قول القائلين فى هذه الآيات بالظاهر فيقول : إن قلت إن له عيناً هى جوارح فقد أبطلت مذهبك وقولك إن له صورة آدم الذى له عينان وليس عيناً واحدة فذلك يتقبح فى حق المخلوق فكيف فى حقه تعالى [3] .

ويذهب الرازي في « أساس التقديس » بأنه ولا بد من اللجوء إلى التأويل ومقتضاه القول بأن هذه الآيات التي تحدثنا عنه انما تدل على شدة العناية والحراسة لأن من تعلقت عنايته بشيء وميله إليه رغب في النظر الكثير إليه فجعل العين التي هي آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية .

(٣) صفة اليد :

وردت آيات كريمة تتحدث عن اضافة اليد إلى الله تعالى بمثل قوله عز شأنه

---

(١) زاد المسير في علم التفسير ــ ابن الجوزي ٢٨٤/٥ (طبعة دمشق) .

(٢) سورة هود : آية ٣٧ .

(٣) مجالس ابن الجوزي في التشابه من الآيات ص ٢٣ .

﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾[1] وفي شأن هذه الآية قال أبو صالح عن ابن عباس : نزلت في فنحاص اليهودي وأصحابه قالوا : يد الله مغلولة . وقال مقاتل : فنحاص وابن صلوباوعازر بن عازر وفي سبب قولهم هذا أقوال ثلاث : أحدها ان الله تعالى كان قد بسط لهم الرزق فلما عصوه في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكفروا به كف عنهم ما كان بسط لهم فقالوا : يد الله مغلولة ـ رواه أبو صالح عن ابن عباس وبه قال عكرمة والثاني : ان الله تعالى استقرض كما استقرض من هذه الآية فقالوا : ان الله بخيل ويده مغلولة فهو يستقرضنا . قاله قتادة ، والثالث : بختنصر المجوسى لما ضرب المقدسى قالت اليهود : لو كان الله صحيحاً لمنعنا منه فيده مغلولة ذكره قتادة أيضاً . والمغلولة : الممسكة المنقبضة . وعن معنى الممسكة قولان احدهما عن العطاء قاله ابن عباس وقتادة والفراء وابن قتيبة والزجاج ، والثاني : ممسكة عن عذابنا فلا يعذبنا إلا تحلّة القسم بقدر عبادتنا العجل ، قاله الحسن[2] .

وحيال هذه الأقوال ينبري ابن الجوزي ليواصل حملته على كل قائل بما يوقع في الذهن تشبيه الخالق بالمخلوق ويؤكد ابن الجوزي على لزوم أن يرشح في عقل كل مسلم بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء ولأنه لو حمل المشبهة ظواهر الآيات في الصفات على ما يعقل من صفات البشر لأدى إلى التخبط ، فان الله تعالى يقول ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ ففي هذا الموضع اثبات يد واحدة ، وفي موضع آخر يقول ﴿ مما عملت أيدينا أنعاما ﴾[3] وفي هذا الموضع اثبات لجمع من الأيدي فماذا نثبت له تعالى يداً واحدة أم يدين أم ثلاثة أم أكثر أم نأخذ بآية وندع أخرى فنكون قد آمنا ببعض الكتاب وكفرنا ببعض والله يقول ﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ... ﴾[4] وفي هذا المعنى يقول ابن الجوزي « فإن أخذ بواحدة فالمخلوق أكمل منه وان باثنتين فقد عطل حكم آية الجمع وهي قول : (أيدينا) وإن أخذ بالجمع والكثرة فقد

(١) سورة المائدة : ٦٤ .
(٢) زاد المسير في علم التفسير ٢ : ص ٣٩٢ وما بعدها .
(٣) سورة يس ٧١ .
(٤) سورة البقرة : ٨٥ .

عدد وأثبت الاحتجاج ونفى الاجماع ثم لو حملت هذه الآيات على ظاهرها لاقتضى قول (يد الله فوق أيدهم) وجود يد جارحة فوق يد جارحة كقولهم وضع يد فلان على يد فلان فأيهما الفاعلة والمفعولة أو لاقتضى قوله (بل يداه مبسوطتان) أن تكون يداه ممدودتين من جهة الصورة ولاقتضى قول (مما عملت أيدينا انعاما) مماسة وملامسة بأيدي كثيرة متعددة والحق تعالى منزه عن ذلك كله »[1] هذا ما أورده ابن الجوزي في مقام حديثه عن نصوص الكتاب الكريم التي أضافت صفة اليد إلى الله تعالى ثم يعالج ابن الجوزي الحديث النبوي القائل « خمرت طينة آدم بيده أربعين صبحا فيذهب إلى أن التخمير ان هو إلا الخير والشر الذي عجن جبلة الإنسان ويستطرد في القول عن هذه اليد المخمرة بالتحليل والبيان فيقول : « فمعنى التخمير ما عجن من الخير والشر في جبلتك لا كما يسبق إلى وهمك فانه لو خمرها كتخميرك لكانت يده كيدي ويبطل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن لأن يده لو كانت جارحة كيدك فأصابع اليد المعهودة لا تزيد على خمس أصابع فإذا اشتغلت الاصبعان بقلب والاصبعان بقلب بقي اصبع واحد فتبقى قلوب الغير بماذا يقلبها[2] . ويستطرد ابن الجوزي في هذا النقاش إلى أن يصل إلى أن معنى الحديث هو اقتدار الله تعالى على التغيير والتقليب في مصائر البشر وليس إلى اليد بمعنى ما تحمله من أصابع مركبة من لحم وعظم وعروق ودم ولو كانت اليدان جارحة لجاز أن تكون حاملة للأعراض وعند ذلك يلزم حدوثه ويبطل قدمه ويختم ابن الجوزي حواره هذا بالتساؤل متعجباً من هؤلاء الذين يصفهم بأنهم لم يعرفوا الله حق معرفة ، فأين الإله ؟

(٤) صفة النفس والقرب :

بقوله تعالى ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾[3] وفي شأنها يقول الزجاج : تعلم ما أضمره ولا أعلم ما عندك علمه ويقول ابن الجوزي تعليقاً على

---

(١) مجلس ابن الجوزي في التشابه من الآيات : ص ٢ أ .

(٢) مجلس ابن الجوزي في التشابه من الآيات ص ٤ أ .

(٣) سورة المائدة : آية ١١٧ .

نفس الآية بعد أن أشار إلى الزجاج والتأويل : تعلم ما أعلم وأنا لا أعلم ما تعلم[1] .
وفي شأن النصوص الواردة في صفة القرب كقوله تعالى ﴿ وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ﴾[2] وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾[3] وما رواه البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث أبي يربوع عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربهعز وجل « أنا عند ظن عبدي بي فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه وان تقرب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً وان أتاني يمشي أتيته هرولة »[4] يقول ابن الجوزي في شأن القرب الوارد في هذه النصوص انه ليس قرب مسافة فانه يتعالى عن هذا وانما هو قرب روحاني .
ويهاجم ابن الجوزي القاضي أبا يعلى على قوله بأن لله تعالى نفساً هي صفة زائدة على الذات واصفاً اياه بأنه قول مبتدع .

الاستواء :

وبين القضايا التي أثارها علم الكلام وتعددت فيها أقوال المشتغلين به تبرز مشكلة الاستواء بما يرتبط به من معنى الجهة والحركة والمكان فقد ورد في الذكر الحكيم نصوص تذكر عرش الله تعالى واستوائه عليه كقوله عز شأنه ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ وقوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾[5] وقوله ﴿ وكان عرشه على الماء ﴾[6] وقد عنت المباحث المختلفة في شأن هذه الآيات بشرح المراد بالاستواء أو بالعرش لغة توصلاً لتفسير المراد بهذه النصوص من وجهة نظر علم الكلام .

الاستواء لغة : تعددت المعاني اللغوية التي تنصرف إليها كلمة الأستواء فهي عند بعضهم بمعنى : الاعتدال أو بمعنى تمام الشيء قال تعالى ﴿ ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً ﴾[7] وقيل : الاستواء الاستيلاء على الشيء وفي هذا يقول الشاعر

---

(١) زاد المسير في علم التفسير ٣٩٣/١ .
(٢) سورة البقرة : آية ٨٦ .
(٣) سورة : ق : آية ١٦ .
(٤) دفع شبهة التشبيه : ص ٦٤ .
(٥) سورة طه : ٥ .
(٦) سورة هود : ٨ .
(٧) سورة القصص : ١٤ .

إذا مـــا غـــزا قـــوماً أباح حريمهم وأضحى على مـا ملكـوه قد استوى

وإلى المعاني المتقدمة ذهب ابن الجوزي في كتابه « دفع شبهة التشبيه »[1] ولكنه في (زاد المسير) يروي لنا ما قاله ابن الأعرابي : ان العرب لا تعرف استوى بمعنى استولى ومن قال ذلك فقد أعظم وانما يقال استولى فلان على كذا إذا كان بعيداً عنه غير متمكن منه ثم تمكن منه ﷺ والله عز وجل لم يزل مستولياً عـلى الأشياء ويذهب إلى ذلك ابن فارس اللغوي[2] ، ويقول ابن اللبان المصري : الاستواء لغة وآصلة فتعال من السواء ، وله وجوه في الاستعمال منها :

(١) استوى بمعنى أقبل ، نقله الهروي عن الفراء : قال العرب تقول استوى بمعنى إليّ يخاصمني أي أقبل إليّ .

(٢) استوى بمعنى قصة قاله الهروي .

(٣) استوى بمعنى استولى

(٤) استوى بمعنى اعتدل

(٥) استوى بمعنى استقام

(٦) استوى بمعنى علا ... يقول الشاعر :

ولمـا علونـا واستـولينـا عليهـــم تركنـاهـم صـرعـى لنسر كـاسر

وينكر ابن اللبان ما أنكره ابن الأعرابي من أن الأستواء بمعنى الاستيلاء

ويقول القرطبي[3] : « الاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار . قال الجوهري : واستوى من اعوجاج . واستوى على ظهر دابته أي استقر ، واستوى إلى السماء أي قصد واستوى أي استولى وظهر .

قالى الشاعر :

قـد استـولى بشر عـــلى العـــراق مـــن غيـــر سيف ودم مهـــراق

واستوى الرجل أي انتهى شبابه . واستوى الشيء إذا اعتدل .

العرش لغة : أسلفنا فيما سبق بيان المراد بالاستواء لغة .

---

(١) دفع شبهة التشبيه ص ١٨ .

(٢) زاد المسير في علم التفسير : ٢١٢/٤ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ــ القرطبي ــ عدد ٢٩ طبعة الشعب .

أما المعنى اللغوي لكلمة العرش فقد قال ابن عباس أن عرشه بمعنى سريره وبمثل ذلك يقول الخليل بن أحمد : العرش : السرير وكل سرير للملك يسمى عرشاً . ويستدل على تفسير العرش بمعنى السرير بقول الله تعالى حكاية عن سيدنا يوسف عليه السلام ﴿ ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا ﴾[1] وذهب آخرون إلى أن العرش بمعنى الملك والسلطان[2] .

معنى العرش والاستواء عند علماء الكلام :

وأياً كان المعنى الراجح لغةلكلمتي العرش والاستواء فان مذاهب المتكلمين ذهبت في شأن تأويل هاتين الكلمتين مذاهب شتى ، ولم تلبث المباحث التي عرضت لذلك أن تطرقت للخوض فيما إذا كان الله تعالى في جهة من الجهات سواء السماء أو ما فوقها أو ما دون ذلك أم أنه عز شأنه ـ تنزه عن المكان ... وتصدى المعتزلة لكل من يقول بأن الله تعالى في جهة ما وأنه يملأ العرش ملئاً مادياً وأولوا كل آية يشير ظاهرها إلى أن الله في جهة من الجهات كقوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾[3] .

وقوله تعالى ﴿ ثم استوى على العرش ﴾[4] وذهبوا إلى أنه سبحانه في السماء كما في الأرض وهو معنا أينما كنا وأن الاستواء يعني الاستيلاء والقدرة والغلبة ، وان المعتزلة قد اختلقوا بعد ذلك بين القول بأن الله تعالى في كل مكان أو أنه تعالى لا في مكان . وقد لخص الأشعري في كتابه « مقالات الاسلاميين » مذهب المعتزلة في ذلك فقال : اختلفت المعتزلة في ذلك (أي المكان) فقال قائلون بهذا القول وعليه جمهور المعتزلة أبو الهزيل العلاف والاسكافي ومحمد بن عبد الوهـاب الجبائي . وقال غيرهم : الباري تعالى لا في مكان بل هو على ما يزال عليه وهو قول هشام الغوطي وعباد بن أبي سليمان وغيرهم من المعتزلة[5] .

---

(١) سورة يوسف : ١٠٠ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ــ القرطبي (المرجع السابق) .

(٣) سورة تبارك : ١٦ .

(٤) سورة السجدة : ٤٠ .

(٥) مقالات الإسلاميين : الأشعري ٢١٧/١ ، ٢١٨ .

وكان الإمام أبو حنيفة النعمان يقول : ان الله تعالى لا تحتويه الجهات الست كما يرويه الطحاوي[1] ونهج هذا المنهج ذاته أبو منصور الماتريدي الحنفي المذهب فيرى أن الله منزه عن المكان والجهة وأن الآيات الموهمة بالجهة والمكان كقوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فالواجب الإيمان بها دون محاولة تأويلها[2] وأجاب عن علة رفع الأيدي إلى السماء بأنها قبلة الدعاء ، كما أن الكعبة قبلة الصلاة وبأنها محل ومهبط الوحي وأصول بركات الدنيا[3] ومن نفاة المكان والجهة عن الله أيضاً بشر المريسى[4] ، وبعض الصوفية[5] ، والشيعة الإمامية[6] .

وبرغم قلة اشتغال السلف بمسائل علم الكلام فقد ترك الأئمة لنا رأيهم صريحاً حول مسألة الاستواء ، وكان رأيهم هنا أساس منهج متأخري أهل السنة في الحديث عن الصفات عامة كما سنراه عند ابن تيمية ، فالإمام مالك أجاب سائله عن الاستواء : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وقوله السؤال عنه بدعة لأن الصحابة رضوان الله عنهم وقفوا عند واجب الإيمان دون السؤال عن الكيف ، ولما سئل الإمام الشافعي عن الاستواء قال مثل قولة مالك : آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الإدراك وأمسكت عن الخوض فيه كل الامساك وذهب الاشعري إلى القول بأن الله تعالى مستو على العرش استواء حقيقياً ويرفض أن يتأول قوله تعالى ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ بأن الاستواء هو الاستيلاء والغلبة[7] ، وبمثل قوله قال الباقلاني بأن الله في السماء ومستو على العرش استواء لا يشبه استواء الخلق ويستشهد بقوله تعالى ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ وقوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ويرفض تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء والقدرة والقهر لأن الله كان قادراً قاهراً قبل خلقه

---

(١) الاعتقاد في أصول الدين على مذهب أبي حنيفة النعمان : أبو جعفر الطحاوي .
(٢) التوحيد : للماتريدي : ٣٥ ب .
(٣) المرجع السابق : ٣٦ ب ، ٣٧ أ .
(٤) رد الدارس على المدرس : ص ٢١ ، ٢٥ ، ٨١ ، ١٠٢ .
(٥) التعرف لأهل التصوف : للكلاباذي : ص ٣٤ .
(٦) شرح يوسف بن المطهر الحلي على تجريد الاعتقاد للطوسي : ص ١٦٢ ، عقائد الإماميه : لمحمد رضا المظفر : ص ١٣ .
(٧) مقالات الإسلاميين : ٣٢٣/١ ، الابانة : ص ٣٢ وما بعدها .

العرش ، ولكنه مع هذا ينفي المكان عن الله إذ المكان عنده دليل على الحدوث والتغيير[1] ثم جاء من الأشاعرة إمام الحرمين الجويني فأظهر تحولاً في المسألة عما كان عليه سلفه الأشاعرة وقوله « مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن الحيز والتحديد بالجهات » وسئل : عن رفع الناس أيديهم إلى السماء عند الدعاء فأجاب : ان الله قد جعل السماء قبلة الدعاء كما جعل الكعبة قبلة الصلاة ، بل يذهب إلى أنه ليس هناك أخبار صحيحة تدل على رفع الأيدي إلى السماء بل كل ما هنالك تشبث السائل بعادات لو بحثنا عنها لاستندت إلى العوام[2] ثم جاء الغزالي فمال إلى القول بأن الله ليس في مكان ولا جهة الا أنه لم يكن يسمح بتأويل النصوص عن ظواهرها الا للعلماء ، أما العامة فما عليهم الا أن يؤمنوا بها دون تأويل[3] ، ابن حزم ينكر كون الله في مكان ولكنه من ناحية أخرى يقول : إن الجنة فوق السماء وإن العرش فوق وسط الجنة وان العرش منتهى الخلق ونهاية العالم وان الرحمن على العرش استوى[4] ومعنى هذا أن ابن حزم يفرق بين المكان والجهة فينفي الأولى ويثبت الثانية وكذلك قال ابن رشد : ان الله في جهة السماء وليس في مكان لأن خارج العالم لا يوجد مكان[5] .

ذلك مجمل قول من كان له في مسألة الاستواء قول ، بقي أن نعرف رأي ابن الجوزي في المسألة عينها .

رفض ابن الجوزي قبول تعريف الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة وقال بأنه يجب امرار هذه الآيات كما جاءت من غير تفسير ولا تأويل وهي في قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فان الصحابة « ما قالوا استوى بمعنى استولى »[6] إلى قوله « بل قنعوا باثبات المجمل » بيد أن ابن الجوزي لم يلتزم هذه القاعدة السلفية فعرج إلى التأويل في الآيات الأخرى التي سيأتي بيانها وقد هاجم ابن الجوزي ابن

---

(١) التمهيد : ص ٢٦٠ ، ٢٦٤ ط بيروت ، الانصاف : ص ٣٧ .

(٢) الارشاد : ص ٣٤ ، الشامل في أصول الدين ٣٥٦/٣ ، العقيدة النظامية : ص ١٥ .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٢٠ – ٢٦ ن احياء علوم الدين : ١٠٦/١ ، ١٠٧ (قواعد العقائد) ، الجام العوام عن علم الكلام : ص ٩ ، ١٧ .

(٤) الفصل لابن حزم ١٢٥/٢ .

(٥) مناهج الأدلة تحقيق د . قاسم : ص ٧٦ ، ١٢٧ .

(٦) صيد الخاطر : ١٥٣/١ .

حامد في قوله بأن الاستيلاء مماسة وصفة لذاته والمراد به القعود ويتعجب ابن الجوزي من مثل هذا القول ومن قول البعض ان الله تعالى ما ملأ العرش وانه يقعد نبيه معه ويصفهم بأنهم لم يعرفوا ما يجب للخالق تعالى وما يستحيل عليه فأن وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر والأجسام التي لا بد لها من حيز والتحت والفوق وأنما يكون فيما يقابل وما يحاذي[1] وينفي ابن الجوزي الجهة والفوقية عن الله تعالى ويذهب إلى ما قاله الماتريدي والجويني من أن الاتجاه إلى السماء عند الدعاء حيث أنها قبلة الدعاء وأن الله تعالى يتعالى عن الحيز والتخصيص بالجهات وينتهي ابن الجوزي إلى القول بأن الله تعالى ليس بداخل في العالم وليس بخارج منه لأن الدخول والخروج من لوازم المحدث فهما كالحركة والسكون وأن ذاته المقدسة لا تقبل أن يخلق فيها شيء ولا أن يحل فيها شيء[2] ويندد ابن الجوزي كذلك بالقائلين بأن الله تعالى على العرش محتجين بقوله تعالى ﴿ إليه يصدر الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾[3] وبقوله ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾[4] فيقول ابن الجوزي بأن الفوقية الجسمية لا تكون الا لجسم أو جوهر أما الفوقية المعنية في الآية فتطلق على علو المرتبة فيقال فلان فوق فلان ثم انه كما قال تعالى (فوق عباده) قال تعالى (وهو معكم) ويقول ابن الجوزي فمن حملها على العلم حمل خاصية الاستواء على القهر[5] ، وأما ما جاء في الآية ﴿ أأمنتم من في السماء ﴾[6] فيذهب ابن الجوزي إلى تأويلها لاستبعاد حملها على الظاهر لأن لفظة (فى) للظرفية والحق تعالى غير مظروف وعندما عرض ابن الجوزى للحديث المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه سأل جارية أراد صاحبها اعتناقها فى كفارة فقال : أين الله ؟ .

فأشارت إلى السماء فقال : « اعتقها فانها مؤمنة » رفض التعويل على الحديث بقوله انه ضعيف .

---

(١) دفع شبهة التشبيه : ص ١٩ .
(٢) دفع شبهة التشبيه : ص ٢٠ .
(٣) سورة فاطر : آية ١٠ .
(٤) سورة الأنعام : ١٨ .
(٥) دفع شبهة التشبيه : ص ٢٠ .
(٦) سورة الملك : ١٦ .

ثانياً ـ مدى التزام ابن الجوزي لموقف التلقي في الصفات :

الحق أن ابن الجوزي رغم تصريحه في أكثر من موضع بأن المدار في الصفات على ما جاءت به الكتب وما صرح به الرسل دون زيادة ورغم تسليمه بأن منهج السلف كان على هذا النحو : اثبات الصفات كما جاءت بها النصوص من غير تحديد للكيف الا انه لم يلتزم ما سلم به وكان له خوض في الصفات يجافي ما كان عليه السلف . وكان في خوضه هذا مضطرب الحديث حتى انه عرض لقول المعتزلة في صفة الوجه وان المراد به الذات فنفاه وعده تعطيلاً على ما حصلناه في بيان موقفه من المعطلة ثم عرض لصفة الوجه لدى الرد على المجسمة فقال ان تأويل الوجه عند المحققين بمعنى الذات فقوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ يعني ويبقى ربك ، وهكذا عد تأويل المعتزلة الذي سبق أن نفاه وعده تعطيلاً هو قول المحققين وكأنه لمس ما في موقفه من تهاتر فأتبع ذلك بقوله « والذي أراه السكوت عن هذا التفسير أيضاً »[1] .

ونلمس قلق ابن الجوزي وعدم استقراره في مسألة الصفات بل وندمه على الاشتغال بالتأويل الذي قاده إلى هذه الحال من عبارته التالية : « ثم جاء التأويل فانبسطت فيما يباح فعدم ما كنت أجد فصارت المخالطة توجب ظلمة في القلب إلى أن عدم النور كله »[2] ثم يصل إلى تقرير أن من أضر الأشياء على العوام كلام المتأولين والنفاة للصفات والاضافات ويضرب لذلك مثال من تأولوا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن » فيقول : ان ذلك لا يحتاج إلى تأويل من قال الاصبع الأثر الحسن لأن المقصود الاثبات ويخلص إلى قوله : أمروا هذه الأشياء كما جاءت ولا تتعرضوا لتأويلها[3] .

ونرى من النص السابق أنه عاد إلى منهج السلف ولكنها عودة قصرها على العوام وسنرى أن مذهب أهل السنة لا يفرق بين عوام وخواص في مقام الصفات وسنعرض في إيجاز مجمل رأي أهل السنة في المسألة ونظرتهم إلى موقف ابن الجوزي ثم نعقب برأينا في العلة التي أوقعت ابن الجوزي في هذا الخلط المخالف لرأي أهل السنة .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٨٥ .

(٢) صيد الخاطر : ٢٢١/١ .

(٣) صيد الخاطر : ١٤٩/١ وما بعدها .

ثالثاً ـ مذهب أهل السنة :

مذهب أهل السنة المصرح به على ألسنة الأئمة[1] إثبات الصفات التي أثبتها الباري تعالى لنفسه أو أثبتها له رسوله من غير نفي أو تأويل أو كما قال ابن الجوزي نفسه : تلقي أوصافه من كتبه ورسله بلا زيادة ، ومذهب أهل السنة أن الخاص والعام في هذه المسألة سواء فليس لإنسان مهما بلغ عقله أن ينزل هذه الصفات على مقتضى هذا العقل فكل صفة أثبتها الله تعالى ورسوله للحق تعالى معلومه باثباتها مجهولة بكيفها فالكافة مطالبون بالإثبات والكافة مطالبون بعدم الخوض في الكيف وليس العامة فقط كما ذهب ابن الجوزي ، ولهذا انبرى لابن الجوزي من عاصره من علماء السلف ينكر عليه مذهبه في تأويل الصفات يروي ذلك ابن رجب فيقول : ونقم جماعة من مشايخ أصحابنا وأئمتهم من المقادسة والعلثيين من ميله إلى التأويل في بعض كلامه واشتد نكيرهم عليه في ذلك ولا ريب أن كلامه في ذلك مضطرب مختلف[2] وأسند ابن رجب ما نسبه إلى ابن الجوزي من اضطراب في ذلك إلى تأثره بشيخه ابن عقيل الذي يقول عنه « وكان ابن عقيل بارعاً في الكلام ، ولم يكن تام الخبرة بالحديث والآثار فلهذا يضطرب في هذا الباب وتلون فيه اثاره وأبو الفرج تابع له في هذا التلون[3] ثم يسجل ابن رجب طرفاً من هجوم العلثي الحنبلي على ابن الجوزي حيث كتب إليه يقول : وإذا تأولت الصفات على اللغة وسوغته لنفسك فليس هو مذهب الإمام أحمد فلا يمكنك الانتساب إليه بهذا[4] .

وجاء حجة الإسلام ابن تيمية فأرسى قواعد الحجة البالغة على براءة مذهب السلف من المعطلة والممثلة فالسلف لا ينقون عن الله تعالى صفات وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله ولا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه[5] .

وان المعطلة والممثلة كليهما عطل ومثل فالمعطل لم يفهم الصفة إلا على مقتضى

---

(١) راجع مجمل قول أصحاب الحديث والسنة : مقالات الإسلاميين : الأشعري : ٣٢/١ .

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة : ابن رجب /٤١١/١ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة : ٢١٠/٢ .

(٥) فتاوى ابن تيمية : الأسماء والصفات : ٢٧/٥ .

صفات المخلوفين فنفاها والممثل أثبت الصفات على مقتضى المخلوقين فعطل ما يستحقه تعالى من الصفات والأسماء اللائقة بجلاله .... وان مذهب السلف بين التعطيل والتمثيل[1] .

ومن عجب أن ابن الجوزي سبق إلى استكشاف مذهب السلف وأنه بين التعطيل والتمثيل فقال : والمعتزلة يذهبون إلى التعطيل والمشبهة إلى التمثيل وأهل السنة إلى التوحيد والتنزيه فالمعتزلة جحدوا والمشبهة وأهل السنة وحدوا[2] مما يدعو إلى التساؤل عن علة وقوعه في الاضطراب الذي ألمحنا إليه واستوجب النقد عليه وسنحاول استكشاف هذه العلة فيما يلي :

رابعاً ـ العلة فيما شاب مذهب ابن الجوزي من خلط :

كيف حتم ابن الجوزي الوقوف في الصفات حيث وقف السلف باثباتها لله من غير كيف ثم سلك فيها بعد مسلك التأويل حتى بعدت الشقة بينه وبين مذهب السلف ؟ نرى أن ابن الجوزي وقع في هذا الخطأ نتيجة لرد الفعل الناجم عن امعان غلاة الحنابلة في التعبير عن الاثبات حتى مزجوا الاثبات بالتمثيل[3] واتبعوا ذلك بقولهم : هذا امرار للآيات على ظاهرها فراح ابن الجوزي يجادلهم لنفي التمثيل حتى وقع في أقوال هي أقرب إلى التعطيل فشارك المعتزلة في العامل النفسي الذي دفعهم إلى نفي الصفات وهو الخوف من التشبيه وان لم يصل إلى ما وصلوا إليه في هذا السبيل .

فهو يرفض تلقي آيات الصفات واثباتها على ظاهرها بحجة انه لا ظاهر لهذه الآيات الا ما يقتضيه الحس « وهل ظاهر الاستواء الا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال »[4] وبذلك يخلط بين أمرين : ثبوت الصفة والكيف فيها فمع انه يسلم بأن الكيف مجهول كما أجمع السلف يرى أنه لا ظاهر لهذه الآيات الا ما يقتضيه الحس فيقيد الكيف به ولأنه ينزه الله عن ذلك يعود إلى التأويل النافي لما أثبت الله

---

(١) فتاوى ابن تيمية : المرجع السابق .
(٢) المجالس في المتشابه : ص ١ ب ، ٢ أ : مخطوط برقم ٥٣٣ علم كلام .
(٣) البازي الأشهب : ص ٨٢٧ مخطوط بجامعة الدول العربية رقم ٤٤ توحيد .
(٤) دفع شبهة التشبيه : ص ٨ – ٩ .

ورسوله وبذلك يقع فيما حذره من حمل الصفات على مقتضى الحس . ولعل خير ما نصور به موقف ابن الجوزي من الكلام في الصفات عبارته البليغة الدالة على عجز العقل الإنساني أن يحيط به تعالى علماً سواء في ذاته وصفاته فهو : الله المنفرد بعلم ما تكنه الضمائر ليس له في خلقه شريك ولا معين جل عن المثال والأمثال والحدود والجهات والأقطار تقدس عن أن يحصره فكر أو يحده أين أو يدركه وهم وشرف عن الكتلة والمقدار عجن طين الخلائق بالعجز عن إدراك كيفية ذاته .. استوى على العرش وهو معكم تعالى عن الحركة والسكون[1] .

البحث الرابع
مشكلة القول « بخلق القرآن »

مما هو موضع اجماع المؤرخين أن المعتزلة أول من أخرجوا مسألة القول بخلق القرآن إلى حيز الجدال إذ أعلنوا أن هذا الكلام الذي يتلى ويسمع من كتاب الله تعالى ليس كلام الله القديم ، وانما هو مخلوق لله كسائر مخلوقاته . ولئن كانت هذه المسألة لم تبدو في ثوب الفتنة العارمة قدر ما بدت أيام خلفاء بني العباس والمأمون والمعتصم على الأخص الا أن ظهورها يعود إلى ما قبل ذلك التاريخ .... وبالتحديد إلى عهد هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي الذي قتل أول المتحدثين بهذه البدعة المدعو الجعد بن درهم ، بيد أن بدعته هذه لم تؤد بوأدها وانما تلقاها عنه آخرون منهم الجهم بن صفوان وحنظل القرد وغيرهما حتى صارت بعد ذلك قولاً ومذهباً لفرقة المعتزلة التي لم يلبث أن تصدى لها أهل السنة فشبت معارك الرأي بين الفريقين ولم يمض الا قليل حتى استمرت الفتنة ، وصب العذاب على معارضي المعتزلة صباً وابتلي الإمام أحمد بن حنبل في نفسه وعذب على يد المأمون ليقول بأن القرآن مخلوق فأبى أن يقول في القرآن قولاً لم يرد على ألسنةالسلف .

وعند تأصيل مشكلة القول بخلق القرآن واستكشاف مصادرها نجدها عند المعتزلة تعود إلى مفهومهم لصفات الله تعالى من إرادة وقدرة وسمع وبصر ونحوها فقد نظروا إلى القرآن فوجدوه مؤلفاً من كلمات مؤلفة من حروف يسمعها السامع

---

(١) روح الأرواح : ص ٣ .

في أصوات أي انهم قاسوه على الكلام بمعناه المتداول فتأدّى بهم ذلك إلى القول بأن القرآن لا بد حادث لأنه فعل من أفعال الله تعالى ، فالله يخلق الكلام في اللوح المحفوظ وفي جبريل أمين الرسل ويسوق المعتزلة للاستدلال على صواب منطقهم بآيات الكتاب الكريم نفسه قوله تعالى ﴿ الـر . كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾[1] ويفهمون من هذه الآية أن اي القرآن محتو على أجزاء متتالية مما يفيد بأنه حادث وقوله تعالى ﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً ﴾[2] وكل ما جعله الله فقد خلقه ، وقوله تعالى ﴿ إنا أنزلناه قرآناً عربياً ﴾[3] والنزول لا يكون الا في أوقات محددة وما اقترن بالزمان فهو حادث وقوله تعالى : ﴿ ما تنسخ من آية أو ننسها نأتي بخير منها أو مثلها ﴾[4] فلو كان القرآن قديماً لما جاز نسخه والاتيان بأفضل منه ، وكذلك الآيات التي تتصل بالحوادث التاريخية ، وكل هذه أدلة استند إليها وعول عليها المعتزلة في قولهم بخلق القرآن وعدم قدمه . وقد تصدى المعارضون للمعتزلة للرد عليهم محتجين بآيات أخرى من آيات الكتاب الكريم كقـولـه ﴿ ومـن آيـاته أن تقـوم السماء والأرض بـأمره ﴾[5] وقـولـه ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾[6] ﴿ لله الأمر من قبل ومن بعد ﴾[7] وقوله ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾[8] وكان على رأس من تصدى للمعتزلة في هذه المشكلة الأشعري الذي عاش مقتنعاً بمذهبهم ثم خرج عليهم ليقول بالتفريق بين نوعين من الكلام : أحدهما نفسي وهو قديم والثاني يكون من الكلمات والحروف وهو حادث وكان في رأيه هذا كمن يحاول التأليف بين قول المعتزلة وقول معارضيهم وان كان الأشعري قد جنح إلى رأي الخصوم وإلى تأكيد القول بقدم القرآن حيث

---

(١) سورة هود آية : ١ .
(٢) سورة الزخرف : آية ٣ .
(٣) سورة يوسف : آية ٢ .
(٤) سورة البقرة : آية ١٠٦ .
(٥) سورة الروم : آية ٢٥ .
(٦) سورة الأعراف : آية ٥٤ .
(٧) سورة الروم : ٤ .
(٨) سورة النحل : آية ٤٠ .

يقول « ولا يجوز أن يقال ان شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق[1] .

هذا وقد تعرض الأشعري في قوله بتقسيم الكلام إلى نوعين جسبما ألمحنا للنقد من كثير من العلماء الذين رأوا ضعف حجته بالنسبة لخصومه وعلى رأس الناقدين لموقف الأشعري فقيهنا موضوع الرسالة ، فقد هاجم ابن الجوزي الأشعري واعتبره رأساً فى إشعال الجدال حول القرآن بعد ما أغلقت جذوة الفتنة وهدأت النفوس فيقول : « ثم لم يختلف الناس في غير ذلك إلى أن نشأ علي بن اسماعيل الأشعري فقال مرة بقول المعتزلة ثم عن له فادعى أن الكلام معنى قائم بالنفس . فأورى دعواه هذه أن ما عندنا مخلوق وزادت فخبطت العقائد فما زال أهل البدع يجوبون في تيارها إلى اليوم[2] . وإذا كان ابن الجوزي قد أخذ على الأشعري أنه أشعل فتنة انطفأت جذوتها فماذا كان موقف ابن الجوزي نفسه من هذه الحكمة .

الحق أن ابن الجوزي كان حكيماً في موقفه من مشكلة القول بخلق القرآن فذهب إلى أن الحديث في شأن ذلك سفه لا طائل من ورائه فقال بأنه يكفي أن يكون لدينا هذا القرآن الذي أعجز الخلائق عن الاتيان بمثله ولا بسورة مثله ، وكفى أن القرآن كان ـ وما زال ـ المعجزة الكبرى ـ للرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم والوعاء الذي حوى كل علم وكل هدى وهو كما وصفه الله في قوله ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾[3] وقوله ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾[4] وقوله ﴿ بل هو قرآن مجيد . في لوح محفوظ ﴾[5] وقوله ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾[6] .. وهذه الآيات وغيرها كثير قاطعة في الدلالة على أن القرآن كتاب هداية وإيمان وعمل بمقتضى الإيمان فلماذا يجنح الناس إلى الخوض فيما إذا كان مخلوقاً أم قديماً أو أن التلاوة هي المتلو أم لا ، والقراءة هي المقروءة أم غيره فإن الخوض في ذلك

---

(١) الإبانة ـ الأشعري ص ٤١ (طبعة حيدر أباد) .

(٢) صيد الخاطر ـ ابن الجوزي ـ ٢٥٨/٢ .

(٣) سورة فصلت : آية ٤٢ .

(٤) سورة العنكبوت : آية ٤١ .

(٥) سورة البروج آية : ٢١ .

(٦) سورة الإسراء : آية ٩ .

تضييع للزمان في غير عمل وتحصيل والمقصود هو العمل بما جاء بهذا الكتاب الأعظم .. ويندد ابن الجوزي بمن يخبط في هذه المتاهة ويضرب لهم مثلاً فيقول : « قد حكي أن ملكاً كتب إلى عماله في البلدان أني قادم عليكم فاعملوا كذا وكذا ، ففعلوا الا واحداً منهم فانه وقف يفكر في الكتاب فيقول : أترى كتبه بمداد أم بحبر .؟ أترى كتبه قائماً أو قاعداً ؟ فما زال يتفكر حتى قدم الملك ولم يعمل ما أمره به شيئاً فأحسن جوائز الكل وقتل هذا[1] ... فيدلل ابن الجوزي بهذا المثل على خطل الذاهبين إلى الحديث في القرآن مخلوق هو أم قديم وكان حسبهم أن يعلموا أنه كلام الله بدليل قوله تعالى ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾[2] ـ فينصاعوا للعمل به ائتماراً بأمره وانتهاءً بنهيه، وليكن لهم فى رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة وفي أصحابه الذين عزفوا عن جعل كتاب الله تعالى ميداناً للجدال والمراء والتنقيب عن أمور لا يحيط بها الإنسان فيوقعهم هذا في التخبط في العقائد وهو عين ما حدث في المسائل الخلافية كلها مثل القضاء والقدر والصفات والقول بخلق القرآن ، ويجيب ابن الجوزي على من يتساءل هل في المصحف ألا ورق وعفص وذاج بأن هذا القول كقول القائل : هل الآدمي الا لحم ودم ويستطرد ابـن الجوزي قائلاً هيهات أن معنى الآدمي هو الروح فمن نظر إلى اللحم والدم وقف مع الحس وان أردت بالكتاب بالحبر وتخطيطه فهذا ليس القرآن وان أردت المعنى القائم بذلك فهذا ليس هو الكتابة وهذه الأشياء لا يصلح الخوض فيها فان ما دونها لا يمكن تحقيقه على التفصيل كالروح مثلاً[3] .. وعلى هذا النحو الواضح من النهي الحازم عن الخوض في بدعة القول بخلق القرآن يجري جواب ابن الجوزي لأي سائل في هذا المجال فلا يفتأ ابن الجوزي يضرب المثل بالسلف بترك المراء في القرآن ويكرر الاستشهاد بشيخ أصحاب الحديث الإمام أحمد بن حنبل الذي يسند إليه ابن الجوزي أنه كان ينهى أن يقول الرجل لفظي بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق لئلا يخرج عن الاتباع للسلف[4] .. وينقل إلينا شاهداً من حوار الإمام ابن حنبل

---

(١) صيد الخاطر : ٣٨٠/٢ .

(٢) سورة التوبة : آية ٦ .

(٣) صيد الخاطر : جزء ٢٦٠/٢ .

(٤) تلبيس ابليس ٨٦ وصيد الخاطر ١٥٢/١ تبصرة المبتدىء وتذكرة المنتهي : ص ٩٨ ب مخطوط رقم ٢٦٠١ بدار الكتب .

مع معذبيه في فتنة القول بخلق القرآن واصراره رضي الله عنه الا يقول في القرآن شيئاً لم يرد في كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وصيته رضي الله عنه التي قرئت من بعده وفيها انه يشهد ان القرآن كلام الله القديم غير مخلوق[1] .

المبحث الخامس

الايمان

مذهب الجماعة وأهل السنة أن الإيمان غير الإسلام[2] ويستدلون على ذلك بحديث جبريل إذ جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن الإسلام ثم سأله عن الإيمان فكان جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام : أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت الحرام لمن استطاع إليه سبيلا وهي أركان الإسلام الخمسة التي ذكرها رسول الله كذلك في الحديث « بني الإسلام على خمس » وعن الإيمان فقد أجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سائله بأنه : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره ـ الحديث[3] . ومذهب الجماعة كذلك أن الإيمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص . لكن أهل البدع ذهبوا في هذا مذاهب شتى وأخص الفرق التي كان لها في الإيمان قول فرقة المرجئة التي ذكرها ابن الجوزي متقفياً كل الشيع التي انقسمت إليها هذه الفرقة ذاهباً إلى أنها انقسمت إلى اثنتي عشرة فرقة تقول في الإيمان أقوالاً مختلفة مجملها أن الإيمان لا يقتضي العمل فمن آمن فله أن يفعل ما يشاء وسماهم ابن الجوزي الناكرية إلى آخرين يقولون بأن الايمان هو العلم فمن لا يعلم الحق والباطل فهو كافر ثم المنقوصية القائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص[4] وقد عرض الإمام الأشعري لأقوال المرجئة هذه في كتابه

---

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل : ٣٦٠ .
(٢) مقالات الإسلاميين : الأشعري : ٣٢٢/١ .
(٣) حديث مشهور رواه البخاري ومسلم .
(٤) تلبيس ابليس : ص ٢١ ثم ص ٨١ .

مقالات الإسلاميين وعد منهم الإمام أبا حنيفة وأصحابه[1] وعد منهم كذلك الكرامية الذين يذهبون إلى أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب حتى ذهبوا إلى أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنين على الحقيقة[2] .

وإذ كنا قد استوعبنا من مصاحبتنا لابن الجوزي خلال المباحث الكلامية التي عالجناها سلفاً انتساب الرجل إلى طريق أهل السنة والجماعة في معظم آرائه فسوف نرى في صدد مبحث الإيمان مدار القول عنده وميزان الرأي لديه حتى نرد هذا القول إلى الشجرة التي يمكن أن يكون من فروعها ، وهذا المبحث يقتضينا أن نعالج الفرعين الرئيسيين الآتيين : ـ

أولاً ـ طبيعة الإيمان وخلاله نبحث :

(١) الإسلام والإيمان
(٢) الإيمان والعلم
(٣) الإيمان والعمل
(٤) الإيمان بين الزيادة والنقصان .

ثانياً ـ موضوع الإيمان وخلاله نبحث :

(١) النبوات
(٢) الكتب
(٣) الملائكة
(٤) اليوم الآخر والثواب والعقاب .

أولاً ـ طبيعة الإيمان :

(١) الإسلام والإيمان :

في أكثر من موضع يتحدث القرآن الكريم عن الإسلام والإيمان وعن المسلمين

---

(١) مقالات الإسلاميين : ج ٢٠٢/١ .

(٢) المرجع السابق : ٢٠٥/١ .

والمؤمنين وكذلك صح في السنة العديد من الأحاديث يسندها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تعرض للإسلام والإيمان كحديث جبريل الذي ألمحنا إليه والذي ورد فيه الذكر والبيان للإسلام ثم للإيمان ثم للإحسان وقد أشرنا إلى ما جاء فيه عن الإسلام والإيمان وإذ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإحسان قال : « أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فأنه يراك[1] » فقال له جبريل : صدقت . ففي آيات الكتاب الكريم نطالع قوله تعالى ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾[2] ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ﴾[3] ويتحدث عن الإيمان ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الايمان ﴾[4] ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾[5] وتحدث عن المسلمين فقال ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال انـ﴿ من المسلمين ﴾[6] وعن المؤمنين فقال ﴿ من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ﴾[7] وجمع بين المسلمين والمؤمنين في ذكر واحد فقال ﴿ إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ﴾[8] . والمستفاد من هذه الآيات وما يجري مجراها أن الإيمان غير الإسلام وبينهما مداخلة ذلك أن كل مؤمن من هو بالضرورة مسلم ولكن ليس كل مسلم يكون مؤمناً إلى هذا ذهب المفسرون فعندما عرض الإمام القرطبي لقوله تعالى ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ عرض لذلك بقوله : ـ وحقيقة الإيمان : التصديق بالقلب . وأما الإسلام فقبول ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذلك يحقن الدم[9] . ثم يقول في معرض شرح الآية التالية لها من سورة الحجرات ﴿انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ﴾[10]

---

(١) رواه البخاري ومسلم ومسند أحمد .
(٢) سورة آل عمران : ١٩ .
(٣) سورة آل عمران : ٨٥ .
(٤) سورة المجادلة : ٢٢ .
(٥) سورة الحجرات : ١٤ .
(٦) سورة فصلت : ٣٣ .
(٧) سورة الأحزاب : ٢٣ .
(٨) سورة الأحزاب : ٣٥ .
(٩) الجامع لأحكام القرآن : القرطبي ص ٦١٦٨ ط الشعب .
(١٠) سورة الحجرات : آية ١٥ .

أي صدقوا ولم يشكوا[1] . إذن فالإسلام هو الذي يمكن أن يقال إن مناطه القول باللسان دون تعرض لما في قلب القائل أما الإيمان فهو التصديق الكامل وابن الجوزي يذهب إلى هذا القول فعنده « الإيمان اللغة : التصديق والشرع أقره على ذلك »[2] فالإسلام هو أساس التعامل بين المسلم وجماعة المسلمين من قال به ونطق بالشهادتين عومل بذلك وحسابه على الله تعالى لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « أمرت ان أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فان قالوها عصموا من دمائهم إلا بحقها[3] . أما الإيمان فهو أساس التعامل بين العبد وربه وهو عمل القلب و﴿ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ﴾[4] فقول الكرامية بأن الإيمان مجرد القول باللسان دون التصديق بالقلب بعيد عن مدلول كتاب الله حسبما يفقه أهل السنة والجماعة ومن بينهم ابن الجوزي حسبما حصلنا فالإسلام موقف يتخذه العبد ظاهراً ليعامل على أساسه من جماعة المسلمين فإذا أذعن لأحكام الإسلام بقلبه وأدى شعائره فهو المؤمن وهذا هو المعنى الذي أوضحه ابن الجوزي لدى تفسير قوله تعالى ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ إذ يقول سبب نزولها أنه لما نزل قوله تعالى ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ﴾ قال أهل الملل كلهم : نحن مسلمون فنزلت هذه الآية فحجة المسلمون وتركه المشركون وقالت اليهود لا نحجه أبداً[5] .

(٢) الإيمان والعلم :

ذهبت طوائف من المتكلمين إلى أن المعرفة أساس الإيمان وأنه لا إيمان بدون معرفة والمعرفة التي يعنونها هي المعرفة بالله أو تحديد دليل التوحيد وينعي ابن الجوزي على هؤلاء هذا الزعم فيقول « وقد آل بهم الأمر إلى أن اعتقدوا أن من لم يعرف تحرير دليل التوحيد فليس بمسلم[6] » وفي موضع آخر يقول « وقد زعم أرباب

---

(١) الجامع لأحكام القرآن : ص ١٨٦٨ المرجع السابق .
(٢) زاد المسير في علم التفسير : ٢٤٠/١ .
(٣) الحديث رواه بخاري مسلم .
(٤) سورة الرعد : آية ٢٨ .
(٥) زاد المسير في علم التفسير : ٤٢٧/١ .
(٦) حسن الخاطر : ٦٦٠/٣ ، تلبيس ابليس : ص ٨٢ .

الكلام أنه لا يتم الإيمان إلا بمعرفة ما رتبوه وهؤلاء على الخطأ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر بالإيمان ولم يأمر ببحث المتكلمين » . فابن الجوزي لا يذهب إذاً إلى ما يذهب إليه المرجئة ومن نحا نحوهم من الزعم بأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به[1] . بل ان ابن الجوزي يرى المعرفة بالله على النحو الذي يتطلبه الكلاميون مستحيلة فيقول « من أعجب الأمور طلب الاطلاع على تحقيق العرفان لذات الله عز وجل وصفاته وأفعاله وهيهات ليس إلا المعرفة بالجملة ولقد أوغل المتكلمون فما وقعوا بشيء فرجع عقلاؤهم إلى التسليم[2] والحق أن ما ارتآه ابن الجوزي هو الذي يتفق مع واقع السلف الصالح من الصحابة المهاجرين منهم والأنصار الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه والذين كان إيمانهم فوق كل وصف وكل مقال والذين عناهم الله بقوله في أكثر من آية ﴿ أولئك هم المؤمنون حقاً ﴾ لكن ابن الجوزي لا يفصل الإيمان عن المعرفة فصل التنافي بل هو يجعل المعرفة ثمرة الإيمان الحق فهي لا تكون سبباً للإيمان يدور معها وجوداً وعدماً فيقال من لا يعرف لا يؤمن بل هي نتيجة للإيمان يقال معها من يؤمن يعرف والمعرفة التي تتبنى على الإيمان وتؤسس عليه ميدانها تحصيل العلم بما افترض الله على عباده أمراً ونهياً ، والمعرفة من هذا القبيل ضالة منشودة يطلبها ابن الجوزى ويلح في طلبها واستلزامها للمؤمن الكامل . وعنده سيئة الذين يشتغلون بعلم الكلام للخوض فيما لا يدرك غوره ويعجز الخائض عن الوصول إلى عمقه مساوية لسيئة الذين يركنون إلى التقليد « لأن الأدلة قد تشتبه والصواب يخفى » فعنده أن كليهما ضحية تلبيس ابليس[3] والفارق بين المعرفتين تلك التي يقول علماء الكلام بوجوبها لتحقيق الإيمان وهذه التي يراها ابن الجوزي نتيجة للإيمان أن المعرفة الكلامية تقود إلى الجدل .

بينما المعرفة الثانية تقود إلى العمل وقد تعرضنا في الجزء الخاص بالتصوف من هذه الرسالة لموقف ابن الجوزي من ابتعاد المتصوفة عن العلم والمعرفة وسنرى تواً قيمة المعرفة التي يقول بها في ربط الإيمان بالعمل .

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٩٨ .

(٢) حسن الخاطر : ٤٦٦/٢ .

(٣) تلبيس ابليس : ص ٧٩ .

(٣) **الإيمان والعمل :**

جرى الخطاب من الشارع الأعظم جل ثناؤه للمؤمنين بالتكليف أمرهم به في أنفسهم وأموالهم وربط بين إيمانهم وبين الانصياع لهذه التكاليف فقال تعالى ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ وحدد العمل في فرائض أمر بها ﴿ قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون ﴾ ﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾ كما نهى عن محرمات حددها ﴿ وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ﴾[١] فاستقر لدى كل مؤمن صادق أن مقتضى الإيمان بالله تعالى طاعة أوامره واجتناب نواهيه والوقوف عند حدوده واستقر لدى كل مؤمن صادق كذلك، أن هذه الطاعة المفروضة تقتضي العلم بالفرائض وتلك هي المعرفة التي حث الله عليها ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾[٢] وهذه المعرفة هي التي يدعو إليها ابن الجوزي في كل موعظة سطرها إذ انه يرى أن الباب الأعظم الذي يدخل منه ابليس على الناس هو الجهل فهو يدخل منه على الجهال بأمان ، وقد لبس على كثير من المتعبدين بقلة علمهم[٣] وهو الجانب الذي استعرضناه بتوسع لدى الحديث عن ابن الجوزي والتصوف أنما يهمنا هنا أن نبرز ، كون العمل مرتبط بالإيمان عند ابن الجوزي وأن هذا العمل يكون من كل على قدر علمه فليس من الإيمان الاكثار من العلم ـ والتهاون في العمل « أنما فضل العلماء بالعمل ولولا العمل به ما كان له معنى »[٤] ويستدل ابن الجوزي على ما تقدم بقوله صلى الله عليه وسلم « أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه » ويسوق قوله تعالى في النعي على العالم التارك للعمل ﴿ كمثل الحمار يحمل أسفاراً ﴾[٥] .

(٤) **الإيمان بين الزيادة والنقصان :**

والذين قالوا ان الإيمان هو المعرفة والآخرون الذين قالوا إنه الإقرار باللسان

(١) سورة النحل : آية ٩٠ .
(٢) سورة التوبة : آية ١٢٢ .
(٣) تلبيس ابليس : ص ١٣٠ ، ١٣١ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ١٢٦ .
(٥) سورة الجمعة : آية ٥ .

تأدوا إلى القول بأنه لا يزيد ولا ينقص وعلى هذا جملة المرجئة[1] ولم يتدبروا عديد الآيات من الذكر الحكيم تعرض لذكر الإيمان على نحو يفهم منه تزايده ونقصانه ـ فالله تعالى يقول ﴿ فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾[2] ﴿ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ﴾[3] وإلى ﴿ فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً ﴾[4] ﴿ ويزداد الذين آمنوا إيماناً ﴾[5] .

وإلى جانب هذه الآية التي تتحدث عن الإيمان وزيادته في قلوب المؤمنين ترد آيات أخرى تحذر من مقارنة ما من شأنه المباعدة بين المؤمن وإيمانه حتى يصبح أقرب للكفر منه للإيمان (هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان)[6] ﴿ بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ﴾[7] . لكن أهل السنة من جماعة المسلمين إذ فهموا من مدلول الإيمان ما قصد إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبيان حيث قال « الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل » ربطوا بين الإيمان والعمل فالإيمان عندهم هو التصديق والعمل آيته وكلما زاد المؤمن من عمل الصالحات دل ذلك على زيادة تصديقه أي زيادة إيمانه ومن ثم فالإيمان عندهم يزيد وينقص فإذا جئنا إلى ابن الجوزي لنرى رأيه في قضية الزيادة والنقصان رأيناه يعرض لقوله تعالى ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون) فيقول في (زادتهم إيماناً) ثلاثة أقوال : أحدها تصديقاً . قاله ابن عباس ، والمعنى أنهم كلما جاءهم شيء عن الله آمنوا به فيزدادوا إيماناً بزيادة الآيات والثاني : يقيناً . قاله الضحاك والثالث : خشية الله . قاله الربيع ابن أنس[8] ويعود إلى هذا المعنى لدى تفسير قوله تعالى ﴿ فأما الذين آمنوا فزادتهم

---

(١) مقالات الإسلاميين : ص ١٥٨ .
(٢) سورة آل عمران : آية ١٧٣ .
(٣) سورة الأنفال : آية ٢ .
(٤) سورة التوبة : آية ١٢٤ .
(٥) سورة المدثر : آية ٣١ .
(٦) زاد المسير في علم التفسير : ٣/٣٢٠ .
(٧) سورة التوبة : آية ١٢٥ .
(٨) زاد المسير في علم التفسير : ٣/٥١٩ .

ايماناً ﴾[1] فيقول : « لأنهم إذا صدقوا بها وعملوا بما فيها زادتهم ايماناً »[2] .

وهذا التأدي من ابن الجوزي نتيجة منطقية للمقدمة التي أثبتها وأكدها حسبما استعرضنا لدى الحديث عن الإيمان والعمل وضرورة أن يكون المؤمن على مقتضى إيمانه من العمل .

بل انه بعد أن ربط بين الإيمان والعمل أفاض في بيان درجات المؤمنين واختلافها حسب درجات أعمالهم وأكد أن هذه الدرجات تصاحبهم في دنياهم وأخراهم وأنهم يحشرون إلى ربهم ليجدوا بين يدي رحمته جزاء موفوراً لكل منهم مع تباين درجاتهم في الجنة « وليعلم أن زيادة المنازل في الجنة على قدر التزود من الفضائل ههنا[3] .

وهكذا تتضح صورة المؤمن الكامل الذي صدق وعمل بموجب تصديقه فهو كما يقول ابن الجوزي « ليس المؤمن بالذي يؤدي فرائض العبادات صورة ويتجنب المحظورات فحسب انما المؤمن هو الكامل الايمان ولا يختلج في قلبه اعتراض .. وكلما اشتد البلاء عليه زاد إيمانه »[4] .

ثانياً ـ موضوع الإيمان :

رأينا لدى الحديث عن طبيعة الإيمان أنه غير الإسلام والايمان يستوعب الإسلام حال كون الإسلام لا يستوعب الإيمان بمعنى أن كل مؤمن هو بالضرورة مسلم ولكن ليس كل مسلم هو بالقطع مؤمن ، واستعرضنا صلة الإيمان بالقلب وارتباطه بالعمل ومن ثم تأثره به بين الزيادة والنقصان ، والشق الثاني من مبحثنا يتعلق بما يكون موضوعاً للإيمان أو بالأمور التي يتعلق بها الإيمان ، وهي حسبما جاء به الكتاب وورد به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره » وعن الإيمانبوجود الله ووحدانيته

---

(١) صيد الخاطر : ٣٨٧/٢ .
(٢) صيد الخاطر : ٣٧٨/٢ .
(٣) صيد الخاطر : ٣٨٧/٢ .
(٤) صيد الخاطر : ٣٧٨/٢ .

عقدنا المبحث الأول ، وتخصص المبحث السادس والأخير لمناقشة القضاء والقدر ونختم المبحث الخامس بدراسة : ـ

(١) النبوات
(٢) الكتب
(٣) الملائكة
(٤) البعث
(٥) الثواب والعقاب .

(١) **النبوات** :

قلنا ان ابن الجوزي جعل للعقل دوره في اثبات وجود الله وحصلنا لديه مجموعة من الأدلة في هذا الخصوص[١] فهل عول على العقل في إثبات النبوات وما حدود هذا التعويل ؟

لقد ألمح في مقدمة كتاب « تلبيس ابليس » إلى أن العقل « هو الآلة في معرفة الإله والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل »[٢] وأنه « لما ثبت عند العقل أقوال الأنبياء الصادقة بدلائل المعجزة الخارقة سلم إليهم واعتمد فيما يخفى عنه عليهم[٣] ويستفاد من هذا النص أن طريق إثبات النبوات عند ابن الجوزي .

أ ـ العقل ب ـ المعجزة .

أ ـ **العقل** : فالعقل قد أدرك من أسباب العناية بالإنسان وتسخير ما خلق الله في السموات والأرض لتذليل العيش له أن وراء هذا التسخير إلهاً عالماً حكيماً مدبراً وهذا ما حصله ابن الجوزي كدليل على وجود الله تعالى ورأينا كيف أنه بذاته دليل العناية عند ابن رشد .

فإذا ثبت وجود الخالق بدليل عنايته بالمخلوقين فإن استصحاب هذا الدليل يحتم أن يهدي الخالق خلقه إليه ولا يتركهم عبثا فكما أن مقتضى العناية تدبير

---

(١) المبحث الأول من هذا الباب .
(٢) تلبيس ابليس : ص ٢ .
(٣) المرجع السابق : ذات الصفحة .

حياة المخلوق وإيوائه فكذلك من مقتضاها تدبير هدايته والله تعالى جمع بين الإيواء والهداية كدليل على العناية عندما خاطب رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله ﴿ ألم يجدك يتيماً فآوى ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلا فأغنى ﴾[1] .

وابن الجوزي يشير إلى هذا الدليل حيث يقول وعزته أن لطفه في البداية دليل على النهاية ضمن الوالدين وأجرى اللبن في الثدي وأنشأ الأطعمة وأطلع العقل على العواقب أفيحسن أن يقال بعد هذا التدبير؟انه يهمل بعد الموت فلا يبعث[2] .

إذا صح في العقل أن الله لا شك يمد عنايته إلى خلقه في هدايتهم إليه فكيف تكون الهداية وهل يصلح إنسان أن يكون رسول الخالق بهديه إلى المخلوفين ؟ .. يناقش ابن الجوزي هذه القضية لدى رده على جاحدي النبوات فيقول إن من شبه هؤلاء الجاحدين استبعاد اطلاع إنسان على ما خفي عن غيره فقالوا على ما يحكي الله تعالى عن أمثالهم ﴿ ما هذا إلا بشر مثلكم ﴾[3] بمعنى كيف اطلع على ما خفي عنكم وجواب ابن الجوزي على هذه الشبهة (أنهم لو ناطقوا العقول لأجازت اختيار شخص لخصائص يعلو بها جنسه فيصلح بتلك الخصائص لتلقي الوحي إذ ليس كل أحد يصلح لذلك[4] ثم يفيض ابن الجوزي في شرح هذا الدليل العقلي الذي يمكننا أن نسميه **دليل التفاضل** بمعنى انه وقد ثبت بالعقل أن الناس يفضل بعضهم بعضاً في الادراك والفهم وصفاء النفس وكريم الأخلاق فلا ينكر بعد ذلك أن « يمد الباري سبحانه بعض الناس بوسائل ومصالح ووصايا يصلح بها العالم ويهذب أخلاقهم[5] وقد أشار الله عز وجل إلى ذلك في قوله ﴿ أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم ان أنذر الناس ﴾[6] .

ولما كان دليل التفاضل هذا قد ينبثق عن شبهة القول بأنه ما دام الله مرسلاً رسلاً يراعي في اختيارهم كمالهم وحسن استعدادهم لتلقي الوحي فهلا أرسل ملائكة « فان الملائكة إليه أقرب من الشك فيهم والآدميون يحبون الرياسة على

---

(١) سورة الضحى : آيات ٦ ، ٧ ، ٨ .
(٢) صيد الخاطر : ٥٠٦/٣ .
(٣) سورة المؤمنون : آية ٢٤ .
(٤) تلبيس ابليس ص ٦٤ .
(٥) تلبيس أبليس : ص ٦٤ .
(٦) سورة يونس : آية ٢ .

جنسهم فيوقع هذا شكاً »[1] فينبري ابن الجوزي لدحض هذه الشبهة بما مفاده أن الجنس إلى الجنس أميل فصح أن يرسل إليهم رسولاً من جنسهم لئلا ينفروا وينصرفوا عنه ثم تخصيص ذلك الجنس بما عجز عنه جنسه دليل على صدقه إذ المعجزة لو حدثت من ملك لردها الناس إلى قدرة الملك الطبيعية لكن ظهورها على يد بشر ضعيف أدل على صدقه ثم انه ليس في قدرة البشر رؤية الملك[2] ولهذا أجاب الله تعالى على هذه الشبه بقوله ﴿ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾[3] أي خلطنا عليهم ما يخلطون على أنفسهم حتى يشكوا فلا يرون الملك هو أم آدمي[4] ويمكن أن نقول بأن هذا دليل التماثل .

ب ـ المعجزة : فإذا استقام في العقل ان عناية الله بخلقه تقتضي أن يهديهم إليه وأجازت العقول اختيار شخص عن شخص لما يتمتع به المختار من سلامة الادراك والفطرة وحسن الاستعداد واستحال عقلاً أن يكون المختار من غير الناس الذين يتماثلون في الخلقة والاستعداد لوجوب أن يكون الرسول حجة على المرسل إليهم لوحدة الطبع بينهم ـ إذا صح الاستدلال عقلاً على حتمية النبوات فكيف يعرف الناس النبي الصادق من المدعي الكاذب ؟ يجيب ابن الجوزي على ذلك بأن النبي الحق مؤيد بالمعجزة التي لا قبل لبشر عادي أن يأتي بها فلا يقدر ساحر أن يحيي ميتاً ولا أن يخرج من العصا حية[5] فقد بعث الأنبياء فقراء من الدنيا فقهر بهم الجبابرة وأظهر على أيديهم من المعجزات ما لا يدخل تحت مقدور بشر[6] وأنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قرآناً يتلى عجز الخلائق عن الاتيان بمثله ولا عن آية من مثله فثبت به عجز الخلق أمام الخالق وما زال هذا الإعجاز يتجلى كل يوم في وجه جديد من وجوهه وسيظل كذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها لتتم به حجة الله على عباده مذ دعاهم وتحداهم به ﴿ وان كنتم في ريب

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٦٤ .
(٢) تلبيس ابليس : ص ٦٥ .
(٣) سورة الأنعام : آية ٩ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ٦٥ .
(٥) تلبيس ابليس : ص ٦٥ .
(٦) صيد الخاطر : ٥٠٧/٣ .

مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ﴾[1] ويمكننا أن نقول ان ابن الجوزي يرى بالعقل دليل وجوب النبوات جملة ويرى بالمعجزات دليل صدق النبي وتميزه عن الدعي .

وقد قاد حديث المعجزات ابن الجوزي إلى كشف تلبيس ابليس على المتصوفة ادعياء الكرامات والمعجزات إذ رأى في مثل هذه الدعاوى ابطال دليل النبوة وهو المعجزة فعمد إلى كشف ادعاءاتهم وفضحهم صوناً لهذا الدليل من التهاتر والتهافت[2]

(١) **الكتب :**

أنزل الله القرآن الكريم مشيراً إلى أنه تصديق لما بين يديه من الكتاب ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم . نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان ﴾[3] وطلب الله إلى عباده الإيمان بجميع أنبيائه ورسله ﴿ لا نفرق بين أحد من رسله ﴾[4] وأمرهم كذلك بالإيمان بجميع كتبه ﴿ يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ﴾[5] وبين تعالى انه جعل القرآن الكريم مهيمناً على جميع الكتب السابقة متضمناً لكل ما جاء فيها كما أراد الله وجوب الإيمان بالكتب السابقة جملة والإيمان بالقرآن والعمل به وقد عرضنا لذلك في المبحث الخاص بالقول بخلق القرآن .

(٢) **الملائكة :**

من صريح آيات الكتاب الكريم يستفاد وجود الملائكة وأنهم أسبق في الخلق من آدم أبي البشر وقد أمرهم الله بالسجود لآدم ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس أبى ﴾[6] والإيمان بالملائكة جزء من الإيمان الذي تحدده الآية ﴿ كل

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٣ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٦٥ .

(٣) سورة آل عمران آية ٣١٢ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٨٥ .

(٥) سورة البقرة : آية ٤ .

(٦) سورة الحجر : آية ٣٠ .

آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴾[1] وقد وصف الملائكة في أكثر من آية بأنهم ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾[2] ولم يدع الكلاميون هذه المسألة تمر دون أن يتناولوها بقيلهم وقالهم متسائلين هل الملائكة أفضل أم الأنبياء ولما جوزوا على الأنبياء الوقوع في المعاصي واستحال على الملائكة معصية الله قال المتكلمون بأفضلية الملائكة على الأنبياء ولهم في ذلك طرائق شتى وأقوال مختلفة لم تكن لتعبر بابن الجوزي دون أن يعرض لها ببيان فماذا عساه كان هذا البيان ؟ .

يرى ابن الجوزي ان ذهاب البعض إلى تفضيل الملائكة على الأنبياء والأولياء مثيراً لعجبه واستنكاره ويعرض لهذا الأمر في تفضيل مؤداه انه إذا كان التفضيل للصورة فصورة الآدمي أعجب من ذوي أجنحة وإذا لم تفضل صورة الآدمي لما يعتريها من أوساخ فالصورة ليست هي الآدمي بل هي قالب بل ان ما يستقبح من الصورة قد تجمله العبادة كخلوف فم الصائم ودم الشهداء ثم يتساءل ألهم مرتبة يحبهم أو فضيلة يباهي بهم وكيف دار الأمر فقد سجدوا لنا[3] ، ويستطرد إلى بيان أن آدم علم حيث قال الملائكة ﴿ لا علم لنا ﴾[4] وأمر الله آدم ﴿ يا آدم أنبئهم ﴾[5] ثم يقول إنه إذا فضلت الملائكة بجوهرية ذواتهم فجوهرية أرواحنا من ذلك الجنس بل ونحن نقوم بأعباء أثقال الجسم فعبادتنا مقاومة لمطالب أجسادنا وعبادتهم طبع يتفق مع خلقتهم بلا مجاهدة ثم يفيض ابن الجوزي في استعراض صور التكليف التي ألزم الله بها الإنسان وأنه لو ابتلى بها أحد المقربين « لم يقدر على التماسك »[6] ويضرب المثل بتكليف الخليل ابراهيم بذبح ولده بيده وأمره بالصبر على الدعوة حتى يلقى في النار ويخلص إلى أنه ليس للملائكة إلا عبادة ساذجة ليس فيها مقاومة طبع ولا رد هوى « .. فأين عبادتهم المعنوية من عبادتنا »[7] ثم يقول بأن الملائكة أنفسهم في خدمتنا « بين كتبة علينا ودافعين عنا ومسخرين

---

(١) سورة البقرة : ٢٨٥ .

(٢) سورة التحريم : ٦ .

(٣) صيد الخاطر : ١١٤/١ ، ١١٥ .

(٤) سورة البقرة : ٣٢ .

(٥) سورة البقرة : ٣٣ .

(٦) صيد الخاطر : ١١٦/١ .

(٧) صيد الخاطر : ١١٦ .

لإرسال الريح والمطر وأكبر وظائفهم الاستغفار لنا »[1] ثم ينفي أن يكون في هذا معتقداً في الملائكة نوع تقصير[2] ويخلص إلى مناشدة الناس أن يعرفوا شرف أقدارهم ويصونوا جواهرهم عن تدنيسها بلوم الذنوب « فأنتم معرض الفضل على الملائكة فاحذروا أن تحطكم الذنوب إلى حضيض البهائم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[3] .

والمتدبر لعبارات ابن الجوزي التي استعرضناها يلمس مدى ما في الرجل ونظرته من تكريم للإنسان وتمجيد للإنسانية وهي نظرة جديدة بالعالم الفذ الذي أرسل طرفه في الآفاق وأعمل عقله واستكشف ببصيرته فوجد أن كل ما في الكون مسخر للعناية بالإنسان حتى قاده هذا إلى أن يجعل من دليل العناية اثباتاً لوجود الله تعالى .

(٤) البعث :

تزخر آيات الكتاب الكريم بالحديث عن البعث والنشور وتسوق الدليل بعد الدليل على ان ﴿ وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور ﴾[4] وأن البعث والإعادة أهون على الله من البدء والخلق وكل عليه هين ويسير ﴿ وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ﴾[5] ﴿ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾[6] ولكن خلقاً كثيراً جحدوا البعث واستهولوا الإعادة وأقام لهم الشيطان شبهتين « احداهما انه اراهم ضعف المادة والثانية اختلاط الأجزاء المتفرقة في أعماق الأرض »[7] فقالوا قد يأكل الحيوان الحيوان فكيف تتهيأ اعادته إلى آخر هذه الضلالات التي حكي عنها القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً انكم مخرجون . هيهات هيهات لما توعدون ﴾[8]

---

(١) صيد الخاطر : ١١٧ .
(٢) صيد الخاطر : ١١٧ .
(٣) المرجع السابق : ذات النص .
(٤) سورة الحج : آية ٧ .
(٥) سورة لقمان : ٢٨ .
(٦) سورة يس : آية ٢٩ .
(٧) تلبيس ابليس : ص ٧٦ .
(٨) سورة المؤمنون : آية ٣٦ .

وهؤلاء الجاحدون للبعث يتخذ جحودهم احدى صورتين ..

الصورة الأولى : أولئك الذين جحدوا البعث كلية بمقولة ان الحياة الدنيا ليس وراءها شيء ويحكي الله تعالى عنهم قولهم ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين ﴾[1] .

الصورة الثانية : أولئك الذين جحدوا البعث بالأجساد فزعموا أن النفوس لا تفنى بعد الموت وانما تبقى بقاء سرمدياً أبداً إما في لذة لا توصف وهي الأنفس الكاملة أو لم يوصف وهي النفس المسكونة »[2] .

والصورة الأولى : هي صورة الدهريين الذين قالوا ﴿ ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ﴾[3] والصورة الثانية هي منهج الفلاسفة الذين لم يستطيعوا أن يتصوروا خلوداً للنفس يعيدها إلى البدن مرة أخرى وعلى الطائفتين وكل من جرى مجراهما يتصدى ابن الجوزي للرد والتمحيص فيجيب الدهريين على شبهتهم الأولى « أن ضعف المادة في الثاني وهو التراب يدفعه كون البداية من نطفة ومضغة وعلقة ثم أصل الآدميين وهو آدم من تراب)[4] ويتابع ابن الجوزي ضرب الأمثلة على أن كل مخلوق خلق من شيء هين كالتراب ثم يلفت النظر إلى احياء الموتى على يد عيسى عليه السلام « وأن ذلك أظهر حقيقة على البعث »[5] والحق ان ابن الجوزي في هذا الاستدلال انما يبني دليله في ظلال القرآن الذي يحث الناس على التأمل في احياء الأرض الميتة ويشير إلى أن الذي أحياها قادر على إحياء الموتى ﴿ فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيء قدير ﴾[6] ويمكننا أن نسمي هذا الدليل عند ابن الجوزي دليل التأمل .

والصورة الثانية التي ترد على ألسنة الفلاسفة وبعض المتكلمين يدحضها ابن الجوزي بأن يبدأ معهم من حيث انتهوا فيقول لهم نحن لا ننكر وجود النفس بعد

---

(١) سورة المؤمنون : ٣٧ .
(٢) تلبيس ابليس : ٤٧ .
(٣) سورة الجاثية : آية ٢٤ .
(٤) تلبيس ابليس : ص ٧٦ .
(٥) تلبيس ابليس : ص ٧٧ .
(٦) سورة الروم : آية ٥٠ .

الموت ولذلك سمي عودها إعادة ولا ننكر أن لها نعيماً وشقاء ولكن ما المانع من حشر الأجسام[1] ؟ ويستطرد ابن الجوزي إلى القول بأنه وقد جاء الشرع بحشر الأجسام والإعادة ولا يستبعد العقل ذلك على قدرة الله تعالى فقد وجب التسليم ويورد حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس من الإنسان شيء الا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عجب الذنب منه خلق ومنه يركب الخلق يوم القيامة أخرجاه في الصحيحين[2] . ثم يواصل ابن الجوزي منهجه في تكريم الإنسان والضن به على الإهمال والعدم فيقول أترى من أحب أن يعرف فأنشأ الخلق وقال : كنت كنزاً لا أعرف فأحببت أن أعرف « يؤثر أن يعدمهم فيجهل قدره ويستنكر ذلك قائلاً : سبحان من أعمى أكثر القلوب عن معرفته[3] وهو في هذا الاستدلال سائر في ضوء المنهج القرآني وصدق الله العظيم ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ﴾[4] .

(٥) الثواب والعقاب :

أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾[5] ﴿ وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ﴾[6] وبين في كتبه وعلى ألسنة رسله حدود ما افترض على عباده ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيّ عن بينة ﴾[7] ووعد المؤمنين ﴿ وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ﴾[8] وتوعد الكافرين ﴿ ناراً أحاط بهم سرادقها ﴾[9] وجعل ليوم الحساب موعداً ﴿ لن يجدوا من دونه موئلا ﴾[10] وأحكم سبحانه آيات الوعد والوعيد وفصلها

(١) تلبيس ابليس : ص ٤٧ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٤٨ .

(٣) صيد الخاطر : ٥٠٦/٣ .

(٤) سورة المؤمنون : آية ١١٦/١١٥ .

(٥) سورة النساء : آية ١٦٥ .

(٦) سورة الحديد : ٢٥ .

(٧) سورة الأنفال : آية ٤٢ .

(٨) سورة آل عمران : آية ١٣٣ .

(٩) سورة الكهف : ٢٩ .

(١٠) سورة الكهف : ٥٨ .

وصرفها في ختام كتبه على خاتم رسله ﴿ وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد ﴾[1] وآمن المسلمون الأولون بما أنزل الله على قلب نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم بعد أن صدقوه رسولاً من ربهم ﴿ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ﴾[2] فكان لديهم كل وعد وعد الله به عباده المؤمنين حقاً كما أراده الله ﴿ وعداً عليه حقاً ﴾[3] وكان كل وعيد توعد به الكافرين حقاً يقطع كل حجة ﴿ لا تختصموا لديّ وقد قدمت إليكم بالوعيد ﴾[4] .

لكن علماء الكلام ما كانوا ليقفوا في جدالهم عند حد فبعد أن اجترأوا على الذات القدسية وأمعنوا في البحث عن كنه الذات ومدلول الصفات والتفريق بين صفة للذات هي عند البعض كعين الذات وعند الآخرين زائدة عليها وبين صفة للعقل توجد بوجود العقل أو هي سابقة عليه ، أقدموا على آيات الوعد والوعيد والموعد ففرقوا بين الوعد والوعيد بأن قالوا ان الوعد واجب على الله الوفاء به لعباده المؤمنين لأنه منزه عن عدم الوفاء به أما الوعيد فجائز وقوعه وجائز العفو عنه وهي تفرقة تعود عند المعتزلة إلى قولهم بالحسن والقبيح وَاستلزامُهم اتيان الله لكـل حسن وتنزهه عن كل قبيح وتعود عند المرجئة إلى قولهم بالارجاء ومضمونه أن أفعال العباد مرجأة إلى الله تعالى يعفو عمن يشاء ويعاقب من يشاء بل انهم قالوا انه لا تضر مع الايمان معصية مهما كبرت وقادهم هذا التفريع إلى الحديث عن اليوم الآخر وماهية البعث وكيف يكون النعيم لأهل النعيم وما هو العذاب لأهل العذاب وهل يخلد كل فريق في نعيمه أو عذابه .

ويجمل قول أهل السنة في دحض شبه المرجئة ومن نحا نحوهم انه إذا كان الله قد بعث رسلاً مبشرين ومنذرين فبينوا للناس ما شرع الله لهم من الدين فكان منهم المؤمن والكافر ، وصح في العقل والنقل أن لهم جميعاً ﴿ ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون ﴾[5] وأنهم إلى ربهم يحشرون ليثاب المحسن على إحسانه

---

(١) سورة طه : ١١٣ .

(٢) سورة المائدة : آية ١٦ .

(٣) سورة التوبة : ١١١ .

(٤) سورة ق : ٢٨ .

(٥) سورة سبأ : ٣٠ .

ويجازى المسيء على اساءته ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾[1] وإذا كان عقاب المذنب مما تصرح به الآيات فان ذهاب المرجئة إلى أن من أقرّ بالشهادتين وأتى بكل المعاصي لم يدخل النار أصلاً[2] هو محض ابتداع ويصفهم ابن الجوزى فى مقالتهم هذه بأنهم خالفوا الأحاديث الصحاح فى اخراج الموحدين من النار ويسند إلى ابن عقيل قوله ما أشبه أن يكون واضع الأرجاء زنديقا فأن صلاح العالم بإثبات الوعيد واعتقاد الجزاء فالمرجئة لما لم يمكنهم جحد الصانع لما فيه من نفور الناس ومخالفة العقل أسقط فائدة الأثبات وهي الخشية والمراقبة وهدموا سياسة الشرع فهم شر طائفة على الإسلام[3] .

إذن فابن الجوزي يذهب إلى تأكيد الثواب والعقاب على العمل يجعل ذلك محور سياسة الشرع ويصرح بأن العصاة من الموحدين يدخلون النار ثم يخرجون بدليل الأحاديث الصحاح .

لكن ابن الجوزي يرى أن الجزاء على المعاصي التي تقع من الموحدين قد يكون جزاء دنيوياً يعجله الله لهم ﴿ ليكفر عنهم أسوأ الذي عملوا ويجزيهم أجرهم ﴾[4] ويروي ابن الجوزي انه لما نزل قوله تعالى ﴿ من يعمل سوءاً يجزيه ﴾[5] قال أبو بكر : يا رسول الله : أو يجازى بكل ما نعمل ؟ فقال : ألست تمرض ؟ ألست تحزن ؟ أليس يصيبك البلاء فذلك ما تجزون به[6] .

ثم يعرض ابن الجوزي لشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيذهب إلى الجزم بثبوتها ويروي الحديث مسنداً إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم أعددت شفاعتي لأهل الكبائر ويسجل ابن الجوزي رأيه في الشفاعة ضمن فصل تعرض فيه لليوم الآخر وقيام الناس للحساب فيقول بعد أن شبه يوم القيامة بيوم عيد خرج فيه الموتى من قبورهم « فمنهم من زينته للنهاية ومنهم المتوسط ومنهم المرذول ـ مستشهداً بقوله تعالى ﴿ يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ﴾ أي ركباناً ﴿ ونسوق المجرمين

---

(١) سورة الزلزلة : ٨٥٧ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٨١ .

(٣) تلبيس ابليس : ص ٨١ .

(٤) سورة الزمر : آية ٣٥ .

(٥) سورة النساء : ١٢٣ .

(٦) صيد الخاطر : ٦٣٥/٣ .

إلى جهنم ورداً ﴾[1] أي عطاشاً ويروي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « يحشرون ركباناً ومشاة على وجوههم » وينتهي ابن الجوزي من تجسيد هذا الموقف بأنه بعد الحساب ينادى يا أهل الموقف ان فلاناً سعد سعادة لا شقاوة بعدها وان فلاناً قد شقي شقاوة لا سعادة بعدها »[2] وهو يتحدث عن النعيم في الجنة فيصفه بأنه صفاء بلا كدر ولذات بلا انقطاع وبلوغ كل مطلوب للنفس وزيادة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من تغير وزوال إلى أن يقول فبقاء الآخرة لا نفاد له »[3] .

واستخلاصاً مما سبق عرضه يبين أن ابن الجوزي يرى :

(١) أن الثواب والعقاب حق على كل الناس مؤمنهم وكافرهم .

(٢) أن الكافر بربه مخلد في نار جهنم .

(٣) أن عصاة الموحدين قد يجازيهم الله بعقاب دنيوي كفارة لهم .

(٤) أن من حشر من عصاة الموحدين بغير كفارة الدنيا دخل النار عقاباً له ثم أدركته رحمة الله بشفاعة رسوله ، من ذلك نرى أن ابن الجوزي يرى ما يراه أهل السنة والجماعة في هذه المسألة[4] .

المبحث السادس

القضاء والقدر

لما آمن الناس بربهم إلهاً واحداً ليس كمثله شيء ثم خاضوا في صفاته وما يجوز أو لا يجوز عليه وقفوا بين صفتي القدرة والعدل حيارى لا يدرون أيان يذهبون فذهب طائفة منهم إلى رد كل شيء إليه وأنه خالق كل شيء الخلق وما يعملون والناس وما يكتسبون فأفعال العباد مخلوقة له تعالى ليس لهم فيها من الأمر شيء بل هم عليها مجبرون وإليها مساقون سوق الريشة في مهب الرياح أو اندفاع الحجر

---

(١) سورة مريم : ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) صيد الخاطر : ٣/٦٤٥ .

(٣) صيد الخاطر : ٢/٤٧٥ .

(٤) مقالات الإسلاميين : ١/٣٢٢ .

المقذوف هاوياً إلى الأرض لا يحول عنها ولا يريم ـ وهؤلاء هم الجبرية أصحاب مذهب الجبر وأول من عرف به جهم بن صفوان على ما حصلنا في الفصل الأول ، وعارضهم آخرون راعهم أن يصبح الإنسان أحط مرتبة من الحيوان مسلوب الإرادة معدوم الاختيار وهو الذي كرمه الله بالعقل وأسجد له الملائكة وعلم أباه آدم الأسماء كلها ﴿ ثم قال للملائكة أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم ﴾[1] فما كان الله ليهب الإنسان العقل عبثاً أو يكلفه بما هو مقضي عليه سلفا أو يوصد في وجهه باباً أمره بدخوله أو يجبره على اتيان فعل حال بينه بقدره وهكذا نشأ القول بالقدر من لدن غيلان الدمشقي وأصبحت المسألة بشقيها مدار الجدال بين أهل الجبر والاختيار على مدى الأيام .

(وكسائر المباحث الكلامية نشأت في ظل الخلاف السياسي فتأثرت به وأثرت فيه ويمكننا أن نقول أنه على امتداد الصراع السياسي الذي استهل بفتنة سيدناعثمان رضي الله عنه كان أيضاً الأمر الواقع والسلطان القائم حريصين على القول بالجبر تقريراً للواقع وتصويراً له بأنه قدر الله وقضاؤه الذي يدان به العباد[2] .

ومن هنا ما روي عن يزيد بن معاوية وقد حمل إليه رأس الحسين بن علي رضي الله عنهما أنه سأل من حوله وهو يشير إلى هذا الرأس الشريف « أتدرون من أين أتى هذا ؟ ثم يجيب عن تساؤله بأنه أتى من قبل فقهه وأنه لم يقرأ ﴿ قل اللهم مالك الملك توتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ﴾[3] ومن هنا كذلك كان الخوارج الثائرون على الواقع قدرية .

وكسائر المباحث الكلامية كذلك ـ بل لعله أكثرها من حيث كثرة الخوض فيه وصعوبة الوصول فيه إلى شاطئ يثوب فيه العقل إلى قول يطمئن إليه ، فقد عرض المعتزلة لمشكلة القضاء والقدر وخالفوا الأمة في القول بالعدل المطلق حتى سموا بأهل العدل وراحوا ينصبون لمقالتهم حججاً من النقد والعقل فقد ورد بالكتاب الكريم والسنة الصحيحة عديد الآيات الدالة على أن الإنسان يؤمن بمشيئته ويكفر

---

(١) سورة البقرة : آية ٣١ .

(٢) الله : الأستاذ العقاد ص ١٨٠ .

(٣) سورة آل عمران : آية ٢٦ .

بمشيئته ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾[1] وأنه يجازى بعمله حسناً وسوءاً ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾[2] وأن الإنسان غير مكره على شيء عمله ﴿ لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾[3] وأنه لا يغير من واقع الإنسان الا فعله بنفسه ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾[4] وأنه يسأل عن عمله لا عمل غيره ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾[5] وإلى جانب هذا النقل جادل المعتزلة بالعقل ففرقوا بين نوعين من أفعال الإنسان أفعال اضطرارية كرعشة اليد وغيرها تتم بغير ارادة فنفوا عنها صفة الحرية والاختيار وأفعال أخرى يتردد الإنسان بين فعلها وتركها فمن ثم هو حر حيالها وفعله لها عائد إلى ارادته إذ لو لم يكن العبد هو خالق هذه الأفعال وكانت مخلوقة لله فليس هناك ما يدعو لا إلى تكليفه بفعلها ولا إلى عقابه أو ثوابه عليها متى وقعت منه أو اجراها الله على يديه .

لكن أهل الجبر لم يعدموا هم كذلك حججاً على قولهم بأن الإنسان مسير لا مخير فاستندوا من النقل إلى آيات عديدة من الكتاب الكريم كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾[6] ﴿ خلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾[7] ﴿ قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ﴾[8] وذهبوا في الاستدلال بمنطقهم إلى القول بأنه لو صح أن الإنسان خالق أفعاله لكان شريكاً لله في خلقه .

وإذا كان الجبرية والقدرية طرفين لا يلتقيان وضدين لا يتفقان فقد كان منطقياً أن ينبثق من بينهما من يحاول التوسط في المسألة والاتيان بمنهج يراه رافعاً للتناقض بينهما فشأن كل متطرفين أن يقودا إلى معتدل وكان أبو الحسن الأشعري تلميذ المعتزلة هو هذا المعتدل الذي رام حل الاشكال بأن فرق بين نوعين من الأفعال على غرار المعتزلة : اضطرارية لا إرادة للإنسان فيها فهي مخلوقة لله تعالى ومن ثم

---

(١) سورة الكهف : آية ٢٩ .
(٢) سورة فصلت : آية ٤٦ .
(٣) سورة البقرة : آية ٢٥٦ .
(٤) سورة الرعد : آية ١١ .
(٥) سورة الأنعام : آية ١٦٤ .
(٦) سورة الصافات : آية ٩٦ .
(٧) سورة التوبة : آية ٥١ .
(٨) سورة الفرقان : آية ٢ .

لا يسأل عنها وأخرى يشعر الإنسان بالقدرة عليها لكنه يذهب إلى أن هذه القدرة مسبوقة بالإرادة وباقتران قدرة العبد بإرادة الرب يحصل للإنسان كسب هذه الأفعال ، وعند الكثيرين أن منهج الأشعري هذا عودة للجبرية من طريق غير مباشر [1] .

وإذ حاول الماتريدي مواجهة المشكلة ذاتها فقد ذهب إلى رأي أبي حنيفة في أن للعبد قدرة تصلح للضدين كالطاعة والمعصية فكان يقترب من المعتزلة حيناً ومن الأشاعرة حيناً ورأيه في نظر بعض أئمة الفلسفة الإسلامية الحديثة مليء بنوع من السفسطة [2] .

ويقودنا ذكر أبي حنيفة إلى التساؤل عما إذا كان لأئمة السلف رأي في القضاء والقدر يرفع بين الجبرية والمعتزلة الخلاف أو يقرب على الأقل بين وجهات النظر ؟ قد علمنا ما صح بالنقل عن الإمام مالك رضي الله عنه من النهي عن البحث في كيف يكون الاستواء مقرراً « أن الأستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة » وبمثل هذا أو شبيهه ما أجاب به الإمام الشافعي وعلى هذا النحو كان موقف كليهما في شأن كل مبحث كلامي والإمام أبو حنيفة نفسه وهو الفقيه المتكلم المنعوت مع أصحابه بأنهم أهل الرأي والقياس استعظم الخوض في مسألة القضاء والقدر وفي ذلك يقول :« هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطيقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها فأن وجد مفتاحها علم ما فيها ولم يفتح الا بخبر من الله يأتي بما عنده » ثم يخاطب القدريين حين أتوا إليه « أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة [3] وبعد أن امتنع أبو حنيفة عن الخوض في مسألة ضل مفتاحها راح تحت الحاح أسئلة السائلين ويجيب اجابات لم ينقطع بها حبل الحديث في المسألة على أية حال .

وإذا تركنا أبا حنيفة والمسألة عنده قد ضل مفتاحها ولم تذهب محاولته العثور على المفتاح حيرة الحيارى حيالها فما كان لنا أن نجد للمسألة حلاً عند سواه يزيد عن الحل الذي قال به وتأثر به الماتريدي إلى أن جاء فيلسوف الإسلام ابن رشد

---

(١) مقدمة مناهج الأدلة : الدكتور قاسم ص ١٠٨ ط ثانية .

(٢) المرجع السابق : ص ١١٣ .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د ـ علي الشارح : ١ ص ٢٤١ . ٢٤٢ ط . ثالثة .

فطرح عقيدة الجبرية والقدرية وقال بالقدرة الإنسانية المحكومة بالقوانين الطبيعية والسنن الكونية أعني « أن الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدمة »[١] . ثم يستطرد ابن رشد إلى القول بأنه إذا قيل إن ههنا أسباباً فاعلة لمسببات مفعولة والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل الا الله ففي قوله على ذلك جوابان مضمون أولهما أنه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازاً إذ كان وجودها انما هو به وهو الذي صيرها موجودة أسباباً »[٢] .

وعندنا ـ أن أبا الوليد لم يقدم المفتاح الذي عز على أبي حنيفة إذ انه مع قوله المبدع الذي كان مبادرة في الاشارة إلى القوانين العلمية الا أنها ليست فاعلة عنده الا مجازاً إذ ان وجودها انما هو بالله تعالى وبه حفظها وكونها فاعلة وبه حفظ مفعولاتها بعد فعلها[٣] إذن فلا سلطان لأحد عليها الا خالقها فماذا عساها تكون إرادة الإنسان أمام أسباب لا سلطان له عليها ؟

نقول إن ابن رشد لم يقدم حلاً للمسألة التي قال عنها بحق انها من أعوص المسائل الشرعية[٤] فهل قدم ابن الجوزي حل المسألة وما عساه يكون ؟

يرى ابن الجوزي ان جذور هذه المشكلة عائدة إلى محاولة قياس أفعال الخالق بمقاييس أفعال المخلوق غير أن الحق ألا تقاس أفعاله على أفعالنا فلا تعلل[٥] .

فالذين أثبتوا لله القدرة المطلقة فشق عليهم إثبات الاختيار للعبد في ظل هذه القدرة المطلقة والذين أوجبوا على الله العدل المطلق فشق عليهم أن تكون إرادته تعالى خالقة كل فعل كلاهما وقعا في قياس أفعال الخالق بمقياس أفعال المخلوق فعللوا فضلوا « وانما هلكت المعتزلة من هذا الفن فانهم قالوا كيف يأمر بشيء ويقضي بإمتناعه ولو أن إنساناً دعانا إلى داره ثم أقام من يصد الداخل لعيب ولقد صدقوا

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة : ص ٢٢٨ .

(٢) المرجع السابق : ٢٢٩ .

(٣) مناهج الأدلة : ص ٢٢٩ .

(٤) مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ .

(٥) صيد الخاطر : ٤٥٢/٢ .

فيما يتعلق بعالم الشهادة فأما من أفعاله لا تعلل ولا قياس لها فانا لا نصل إلى معرفة حكمته »[1] .

وقبل أن نعرض بالتحليل لمقالة ابن الجوزي هذه لاستكشاف ما تنطوي عليه من حل للمسألة نزود أنفسنا بما ورد عنه من تفاسير للآيات التي تتحدث عن قدرة الله تعالى لنزداد معرفة بأصل المسألة عنده .

يعرض ابن الجوزي لتفسير قوله تعالى ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾[2] فيورد أن (اهدنا) فيها أربعة أقوال : احدها ثبتنا قاله علي وأبي والثاني : أرشدنا والثالث وفقنا والرابع الهمنا رويت الثلاثة عن ابن عباس ثم يستطرد إلى شرح ﴿ الصراط المستقيم ﴾ ويختم قائلاً « فإن قيل ما معنى سؤال المسلمين الهداية وهم مهتدون فعليه ثلاثة أجوبة : أحدها أن المعنى أهدنا لزوم الصراط والثاني : أن المعنى : ثبتنا على الهدى والثالث : أن المعنى زدنا هدى »[3] والمستفاد من التفسير المشار إليه آنفاً أن الهدى من الله ﴿ أنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[4] .

ثم يعرض لتفسير قوله تعالى ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾[5] فيقول الختم : الطبع والقلب هو قطعة من دم جامدة سوداء ، وهو مستكن في الفؤاد وهو بيت النفس ومسكن العقل وسمي قلباً لتقلبه وقيل : لأنه خالط البدن ، وأنما خصه بالختم : لأنه محل الفهم[6] وقبل ذلك فسر قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾[7] بقوله أي متعادل عندهم الانذار وتركه ثم يعرض لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً الا وسعها ﴾[8] فيقول معناه : لا يكلفها ما لا قدرة لها عليه لاستحالته كتكليف الزمن السعي والأعمى البصر ، فأما تكليف ما يستحيل من المكلف لا لعلة الآلات فيجوز كتكليف الكافر الذي سبق في العلم

---

(١) صيد الخاطر : ٤٥٣/٢ .

(٢) سورة الفاتحة : آية ٥ .

(٣) زاد المسير في علم التفسير : ١٤/١ ، ١٥ .

(٤) سورة القصص : ٥٦ .

(٥) سورة البقرة : ٧ .

(٦) زاد المسير في علم التفسير : ١ / ٢٨ .

(٧) سورة البقرة : آية ٦ .

(٨) سورة البقرة : آية ٢٨٦ .

القديم انه لا يؤمن[1] وفي تفسير قوله تعالى ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا ﴾[2] يقول فيه ثلاثة أقوال حكاها الزجاج : أحدها : لو شاء لجعلهم مؤمنين والثاني لو شاء لأنزل آية تضطرهم إلى الايمان والثالث لو شاء لاستأصلهم فقطع سبب شركهم[3] ولدى تفسير قوله تعالى ﴿ ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ﴾[4] يقول فأخبر أن وقوع الايمان بمشيئته لا كما ظنوا أنهم متى شاؤوا وآمنوا ومتى شاؤوا لم يؤمنوا[5] والمستفاد بجلاء من سائر التفاسير المتقدمة أن الكفر مقدر على من كفر ولو شاء الله لجعل الكافر مؤمناً ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾[6] أي انه لا يؤمن الا من سبقت له السعادة »[7] .

إذن فالإنسان ان اهتدى فبقدر الله ﴿ من يهد الله فهو المهتد ﴾ وان ضل فبقدر الله ﴿ ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً ﴾[8] فالإنسان في نظر ابن الجوزي مجبور على أفعاله من حيث الهدى والضلال والإيمان والكفر بل هو مجبور في سائر الأفعال كما يقول ابن الجوزي في تفسير قوله تعالى ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾[9] إذ يقول : فالفعلان يرجعان إلى الله عز وجل[10] أي ان الله خالق أفعال العباد فهل بقي للتكليف مجال ؟ وما حكمة ذلك ؟ وهل يعقلها أم نسلم بها ؟ .

(١) ثبوت التكليف :

هل يرفع القدر عبء التكليف عن العبد أو هل يكون حجة للمبطل في اقامته على الباطل ؟ يجيب ابن الجوزي عن ذلك لدى تفسيره لقول الله تبارك وتعالى

---

(١) زاد المسير في علم التفسير : ٣٤٦/١ .
(٢) سورة الأنعام : ١٠٧ .
(٣) زاد المسير في علم التفسير : ١٠٢/٢ .
(٤) سورة الأنعام : ١١١ .
(٥) زاد المسير في علم التفسير : ١٠٧/٢ .
(٦) سورة يونس : آية ٩٩ .
(٧) زاد المسير في علم التفسير : ٦٧/٤ .
(٨) سورة الكهف : آية ١٧ .
(٩) سورة النساء : آية ٧٨ .
(١٠) زاد المسير في علم التفسير : ١٣٨/٢ .

﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا أباؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾[1] . فيقول « فجعلوا هذا حجة لهذا في اقامتهم على الباطل فكأنهم قالوا : لو لم يرض ما نحن عليه لحال بيننا وبينه ـ فعلى العبد اتباع الأمر وليس له التعلل بالمشيئة بعد ورود الأمر »[2] وفي موضع آخر يقول « رأيت جماعة من الخلق يتعللون بالأقدار فيقول قائلهم « ان وفقت فعلت . وهذا تعلل بارد ـ إلى أن يقول ـ ولعمري ان التوفيق أصل الفعل ولكن التوفيق أمر خفي والخطاب بالفعل أمر جلي فلا ينبغي أن يتشاغل عن الجلي بذكر الخفي »[3] .

(٢) الله حكم عدل :

وإذا كان الله قد خلق الإنسان فقدر عليه أفعاله وكان أمر الله قدراً مقدوراً فهل يكون في التكليف مع جريان القدر بعدم طاعة العبد للأوامر ظلم ؟ يستخلص مما سبق ذكره من النصوص ان القول بهذا الظلم ممتنع من وجهين .

(١) ان العبد عندما يخالف التكليف انما يتبع هواه وينقاد لنزوات نفسه لأن القدر أمر خفي لا يدركه هو فكما يقول ابن الجوزي إياك أن تتعلق بأمر لا حجة لك فيه[4] على ما أشار الله تعالى ودحضاً لحجة المتعللين بالقدر فقال عز شأنه ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون الا الظن وإن أنتم الا تخرصون ﴾[5] .

(٢) ثم أن الظلم أنما يتصور من سلب حق مقرر للمظلوم فإذا كان الله تعالى قد خلق الخلق بقدرته دون ايجاب عليه من أحد بالخلق ثم ﴿ كتب على نفسه الرحمة ﴾ وهو المالك لكل عبد وما ملك فإن عذب فيتصرف المالك في ملكه وان رحم فيفضل من لا حرج عليه فيه وإلى هذا المعنى يشير ابن الجوزي فيقول « أليس قد ثبت أن الحق سبحانه مالك وللمالك أن يتصرف كيف يشاء »[6] وهو المعنى الذي يحكيه القرآن الكريم على لسان سيدنا عيسى بن مريم عليه السلام ﴿ إن

---

(١) سورة الأنعام : آية ١٤٨ .
(٢) زاد المسير في علم التفسير : ١٤٥/٣ .
(٣) صيد الخاطر : ٤٤١/٢ .
(٤) صيد الخاطر : ٢٤٢/٢ .
(٥) سورة الانعام : ١٤٨ .
(٦) صيد الخاطر : ٣٨٣/٢ ، تلبيس ابليس ص ٣٧٦ .

تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾[1] .

(٣) حكمة الله في عباده :

وإذا ثبت أن الله خالق الخلق والكون وخالق أفعالهم ومجازيهم عليها وأنه تعالى إذا عاقب فبغير ظلم وإذا رحم فبفضل منه ورحمة فهل وراء ذلك كله حكمة وماذا عساها تكون ؟ يقرر ابن الجوزي ان لله في كل قدر يسوقه حكمة بالغة قد تتجلى وقد تخفى وأن واجب المؤمن أن يتلمس دلائل الحكمة فإن خفيت عليه عزا ذلك إلى جهله . إني عرفت بالبرهان أنه حكيم وأنا أعجز عن إدراك علل حكمته فأسلم على رغمي بعجزي[2] ثم يضرب الأمثال على بعض دلائل الحكمة التي استظهرها من قدر يجري على الناس بالمعاصي لحكمة اختصاص آخرين بالفضل فيقول أترى إذا اريد اتخاذ شهداء فكيف لا يخلق أقواما يبسطون أيديهم لقتل المؤمنين أفيجوز أن يفتك بعمر الا مثل أبي لؤلؤة ؟ وبعلي الا مثل ابن ملجم ؟ أفيصح أن يقتل يحيى بن زكريا الا حياً وكافراً ، ولو أن عين المنكر زال عنها غشاء العشا رأت المسبب لا الأسباب والمقدر لا الأقدار[3] إذن فالله يجري الأقدار على مقتضى حكمته وعلى العاقل أن يتلمسها ولكن هل تجري الحكمة على مقتضى العقل فيكون حكماً عليها .

(٤) حكمة الله فوق العقول :

لما كان الحق تبارك وتعالى لا تقاس أفعاله على أفعالنا ولما كانت عقولنا تستمد أقيستها من واقعنا وواقع أفعالنا فإن حكمة الله تعالى فوق العقول فهي تقضي على العقول والعقول لا تقضي عليها[4] وتأسيسا على ذلك يرى ابن الجوزي أن العقل وقد قطع بالدليل القاطع أن الله حكيم ومالك فالحكيم لا يفعل شيئاً الا لحكمة غير أن تلك الحكمة لا يبلغها العقل[5] ولا يفتأ ابن الجوزي يستدل بقصة سيدنا

---

(١) سورة المائدة : آية ١١٨ .

(٢) صيد الخاطر : ٧٨/١ .

(٣) صيد الخاطر : ١٤٠/١ .

(٤) صيد الخاطر : ٤٥٢/٢ .

(٥) صيد الخاطر : ٤٥٣/٢ .

موسى عليه السلام مع عبد الله الصالح المشار إليه في القرآن والمقول بأنه الخضر وكيف قام هذا العبد الصالح بالاتيان بأفعال خفي سرها على سيدنا موسى فأنكرها عليه كخرق السفينة وقتل الغلام وبناء الجدار فلما كشف العبد الصالح لموسى الحكمة فيما أتاه من أمثال أذعن وسلم على ما تتضمنه الآيات الكريمة من سورة الكهف[١] .

(٥) وعلى المؤمن التسليم :

وقد ثبت أن لله تعالى حكمته التي تخفى على العقول لأنها فوق العقول والذين يقدحون فيها يحكمون العقول فيما هو خارج عن دائرتها فينسون أن حكمة الخالق وراء العقول[٢] فواجب المؤمن التعليل لما يمكن والتسليم لما يخفى[٣] لأنهم لو استصحبوا دواما جلال حكمته لاقتضت نفوسهم له التسليم بحسن حكمته فعاشوا في بحبوحة التفويض بلا اعتراض[٤] ويشير ابن الجوزي إلى أن الجهل بحكمة الله تعالى في قدره الذي يجريه على عباده هو الذي يقود إلى البحث في القدر والباحث في القدر إذا بلغ فهمه إلى أن يقول قضى وعاقب تزلزل إيمانه بالعدل وإن قال لم يقدر ولم يقض تزلزل إيمانه بالقدرة والملك فكان الأولى ترك الخوض في هذه الأشياء ثم يستطرد ابن الجوزي منبهاً إلى أن التسليم والتفويض يكبر على بعض المخاطبين فينبعث منهم قائل يقول بأن هذا منع لنا عن الاطلاع عن الحقائق وأمر بالوقوف مع التقليد أو إن شئت قل بلغة عصرنا مصادرة لأفكارنا وحجر على عقولنا ولأمثال هؤلاء يقول ابن الجوزي وبقوله لهم نقول « إن قوى فهمك تعجز عن إدراك الحقائق . فإن الخليل عليه الصلاة والسلام قال : أرني كيف تحيي الموتى فأراه ميتاً حي ولم يره كيف أحياه لأن قواه تعجز عن إدراك ذلك[٥] .. وهو بذلك يشير إلى قوله تعالى ﴿ قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على

---

(١) سورة الكهف : الآيات من ٦٥ إلى ٧٨ .

(٢) صيد الخاطر : ٥٠٤/٣ .

(٣) صيد الخاطر : ٤٥٥/٢ .

(٤) تلبيس ابليس : ١/ ص ١٥٢ .

(٥) صيد الخاطر : ص ١٥٢ .

كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم ﴾[1] ثم يخلص ابن الجوزي إلى القول بأن من فهم هذا وقف على جادة السلف الأولى[2] .

إذن فابن الجوزي قائل بما قال به السلف من الإيمان بالقدر خيره وشره حلوه ومره مع انكار المراء في الدين والخصومة فى القدر[3] .

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٦٠ .

(٢) صيد الخاطر : ١٥٢/١ ، ١٥٣ .

(٣) مقالات الإسلاميين : ص ٣٢٢ .

الفصل الثالث

ابن الجوزي بين العقل والتقليد

ها نحن قد صاحبنا الإمام ابن الجوزي خلال المباحث الكلامية ، فرأينا كيف استدل على وجود الله بالعقل وأقام على هذا الوجود أدلة تفضل أدلة الكلاميين من قبله وحصل مضمون أدلة الفلسفة الرشدية مع المعاصرة الزمنية ، ثم جعل وجود الله الثابت بالعقل دليلاً على وجوب بعثه الرسل وجعل تصديق الرسول منوطاً بالمعجزة التي يأتي بها فيذعن لها العقل ، حتى إذا سجل وأكد للعقل دوره في الاستدلال على وجود الصانع والاستدلال على وجوب بعثه الرسل ووزن المعجزة التي يأتي بها الرسول المثبتة للرسالة أوجب على العقل بعد ذلك التزام جانب الاتباع للرسول الحق بأن يتلقى عنه ما يأمر به وما ينهى عنه مع التسليم لما يخفى من الحكمة الإلهية . إذن فابن الجوزي عرف العقل ومجده ثم عرف أن له حدوداً فبقدرته حدد ثم رأى أن العقل وقد صدق بالرسول ألا يكون مجادلاً معترضاً بل ما صح له من فعل الرسول تأسى به وقلده ثم حتم عليه أن يكون في هذا التقليد واعياً للدليل الذي يقلده . فلنستجمع في هذا الفصل آراء ابن الجوزي في هذه الأمور لنخلص من ذلك إلى تقييم نظرته العامة إلى العقل .

(١) العقل وماهيته :

يعرف ابن الجوزي العقل بأنه أعظم النعم على الإنسان ، لأنه الآلة في معرفة الإله سبحانه والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل[١] وأنه المحرض على طلب الفضائل والمخوف من ارتكاب الرذائل والناظر في المصالح والعواقب فهو

(١) تلبيس ابليس : ص ٢ .

مدبر أمر الدارين[1] . ويفرق بينه وبين الحس بفارق ما يدرك كل منهما فيقول من وقف على موجب الحس هلك ، ومن تبع العقل سلم لأن مجرد الحس لا يرى الا الحاضر وهو الدنيا ، وأما العقل فهو ينظر إلى المخلوقات فيعلم وجود خالق قد وضح وأباح وأطلق وحظر[2] ثم يفيض في بيان مدركات العقل وثمراته وأنه تدبر في نيل كل صعب حتى استأنس إليها ثم علم الإنسان صناعة السفن واجتال على السماء وبواسطته عرف مواطن السلامة والخطر وبه فضل الآدمي على جميع الحيوانات وبه تأهل لخطاب الله سبحانه وتكليفه .. وكفى شرفاً للعقل مثل هذه الفوائد[3] .

واستخلاصاً من النصوص المتقدمة يبين أن ابن الجوزي عرض للعقل في كل وظائفه من عقل واسع أو مدرك أو مفكر رشيد ذلك لأنه إذا كان العقل في المعنى العام يعني ملكة النأي عن كل منكر حتى كان اشتقاقه من مادة ـ عقل ـ التي ـ يؤخذ منها « العقال » الا أن تقسيماته لا تخرج عن وظائفه التي ألمحنا إليها وهـذه الوظائف العقلية التي أشار إليها ابن الجوزي أفاضت آيات الكتاب الكريم بالتنبيه عليها والإشادة بها والاحتكام إليها فالله تعالى أشار إلى العقل بمعناه العام بمثل قوله تعالى ﴿ وهو الذي يحيي ويميت وله اختلاف الليل والنهار أفلا تعقلون ﴾[4] وقوله ﴿ كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ﴾[5] وقوله ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ﴾[6] .

وخاطب الحق تبارك وتعالى العقل الوازع بقوله ﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾[7] وقوله (ولا تقتلوا النفس التي ﴿ حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾[8] وكذلك وردت الآيات تنشد الوعي لدى

(١) الثبات عند الممات : محفوظ بدار الكتب : ص ١٠٢ ٢٧٠ أخلاق تيمور .
(٢) صيد الخاطر : ٥٨٩/٣ .
(٣) الطب الروحاني : ص ٥ .
(٤) سورة المؤمنون : آية ٨٠ .
(٥) سورة الروم : آية ٢٨ .
(٦) سورة العنكبوت : آية ٤٣ .
(٧) سورة الملك : آية ١٠ .
(٨) سورة الأنعام : آية ١٥١ .

العقل الواعي ﴿ فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون ﴾[1] ﴿ وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾[2] ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون ﴾[3] أما العقل الذي يستخلص ويفكر فيستحثه الله على أداء وظيفته بقوله ﴿ كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ﴾[4] وابن الجوزي وقد عرف للعقل قدره وتعرف على سائر وظائفه يربط بين أداء العقل لهذه الوظائف وبين البعد عن الهوى « فينبغي لمن رزق العقل أن لا يخالفه ولا يخلد إلى ضده وهو الهوى »[5] ويقيم ابن الجوزي الناس بقيمة عقولهم ومدى استفادتهم منها فيقول العقل مثله مثل الضوء في الظلمة ، فقد يكون عند أقوام كعين الأعشى ويزيد فيكون كذر القبس ويكون عند قوم كضوء الشمعة وعند الكاملين كطلوع الشمس على عين زرقاء اليمامة[6] .

(٢) حدود العقل :

إلا أنه مع كل هذا الاحترام للعقل والإقرار به والإشادة بسائر وظائفه ينبه ابن الجوزي إلى أن هذه الهبة الربانية لها حدود عليها أن تتعرف عليها فتلتزمها ولا تتعداها وأن هذا الالتزام إذا تم من العقل كان دليل كماله لأن العقل لما لم ينهض بكل المواد بعثت الرسل وأنزلت الكتب فمثال الشرع الشمس ومثال العقل العين فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس ولما ثبت بالعقل أقوال الأنبياء الصادقة بدلائل المعجزات الخارقة ، سلم إليهم واعتمد فيما خفي عنه عليهم[7] فحدود العقل هي تعاليم الأنبياء ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾[8] فإذا كان الشرع قد حجب العقول عن فهم سر الروح فمحاولة العقل التصدي لهذا السر بالكشف محاولة عقيمة لا يقبلها عقل صدق بالرسول وما جاء به فالله تعالى يقول ﴿ يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا

---

(١) سورة المائدة : ١٠٠ .

(٢) سورة البقرة : ٢٦٩ .

(٣) سورة البقرة : ١٧٩ .

(٤) سورة البقرة : ٢١٩ .

(٥) السبات عند الممات : مخطوط ص ٥ أ .

(٦) السبات عند الممات : المرجع السابق .

(٧) تلبيس ابليس : ص ٢.

(٨) سورة الحشر : ٧ .

قليلاً ﴾[1] وتعليقاً على هذه الآية يقول ابن الجوزي ما مجمله ان هناك قوماً اغتروا بما أوتوا من قوة تفكير وذكاء وفطنة وخيل إليهم أنهم بملكة العقل يستطيعون الوصول إلى سر الروح فلا يحصلون على شيء .

إذاً فالعقل الإنساني يتفاوت من إنسان إلى إنسان ثم هو في مجموع الناس محدود وفي حاجة إلى الاقتداء بالرسل والسير على ضوء الشرع وهنا يكون التقليد المحمود .

(٣) التقليد المحمود :

يكون التقليد محموداً أو مذموماً على حسب ما يكون فيه من ابطال منفعة العقل أو اعماله أو بمعنى آخر لما كان الناس يتفاوتون في العقول فمنهم العامي الساذج ومنهم العالم الخبير فان التقليد يكون مقبولاً من كل منهم في حدود عقله فحيث كان للعقل ظل وجود وجب اعماله قبل اللجوء إلى التقليد وبذلك يكون التقليد مقبولاً من العامي حال كونه غير مقبول من العالم لأنه قبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة[2] .

فكما أنه لا يجدر بالإنسان أن يخوض فيما لا يدرك غوره ويعجز الخائض عن الوصول إلى عمقه لا يجدر به كذلك أن يركن إلى التقليد قبل استيفاء حق عقله عليه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ولهذا كان ابن الجوزي حريصاً على أن ينبه دواماً إلى أن مدخل ابليس إلى عقائد الأمة من طريقين أحدهما : التقليد للآباء والأسلاف والثاني : الخوض ـ فيما لا يدرك غوره[3] أو تستطيع أن تقول انه حذر من التفريط في العقل بالتقليد أو الإفراط في استعماله فيما يجاوز حده ، وحتى نتعرف بوضوح على حدود ومعالم التقليد المحمود عند ابن الجوزي نعرض لما ذكره بالنسبة لكل مستوى من المستويات العقلية المختلفة :

أ ـ تقليد العامة :

بعد أن أوضح ابن الجوزي رأيه قاطعاً في أن المقلد على غير ثقة فيما قلد فيه

---

(١) سورة الاسراء : ٨٥ .

(٢) تلبيس ابليس : ٧٩ .

(٣) المرجع السابق .

وأن التقليد ابطال منفعة العقل لأنه انما خلق للتأمل والتدبر تساءل فإن قال قائل فالعوام لا يعرفون الدليل فكيف لا يقلدون فالجواب أن دليل الأعتقاد ظاهر .. ولا يخفى على عاقل[1]. وأما الفروع فإنها لما كثرت حوادثها واعتاص على العامي عرفانها وقرب له أمر الخطأ فيها كان أصلح ما يعقله العامي التقليد .

فابن الجوزي هنا يفرق بين الاعتقاد وبين الفروع ويرى أن العقل بمعناه العام يهدي إلى الأعتقاد فلا حجة لإنسان مهما كان في أن يقلد في الاعتقاد ، وهو هنا يقرب من قول المعتزلة بأن الناس محجوجون بعقولهم قبل الشرائع ، والحق أن التقليد في الاعتقاد هو إبطال لمعنى الاعتقاد ولقد نعي الله تعالى على المشركين أنهم احتجوا لعقيدتهم بتقليد الآباء ﴿ قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون ﴾[2] وقال تعالى ﴿ بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ﴾[3] ﴿ قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾[4] .

فالعقل بمعناه العام كاف للاقرار بوجود الله الواحد القهار والناس كافة مطالبون بتحصيل هذا الاعتقاد بهذا العقل ما لم يعرض له عارض يسلبه من جنون وغيره لكن الوضع حيال الفروع يختلف وكلمة الفروع اصطلاح يريد به الأصوليون والفقهاء جميعاً كل وجوه الطاعة إذاً العقيدة أصل والطاعة فرع فكل مسائلها فروع والطاعة أى الفروع تكثر مسائلها فيعتاص على العاصى عرفانها فمن ثم جوز له ابن الجوزى أن ينهج فيها على التقليد .

لكنه حتى في هذا الشق لا يكون العامي مطلقاً من القيود في التقليد فعليه فيما يرى ابن الجوزي « الاجتهاد في اختيار من يقلده »[5] .

وابن الجوزي بهذا يجعل الاعتقاد دستوراً يحافظ عليه كل إنسان ولا يقبل في شأنه رخصة من عالم مهما كان فكل من جاء بغير عقيدة التوحيد التي دل عليها العقل فقوله ساقط مهما كانت مكانة القائل ، وابن الجوزي كذلك يجعل من تقليد العامة للعلماء رقابة شعبية مستمرة من الأولين للآخرين إذا ما دام العامى له مع

---

(١) المرجع السابق .

(٢) سورة الزخرف : آية ٢٢ .

(٣) سورة الشعراء : آية ٧٤ .

(٤) سورة المائدة : آية ١٠٤ .

(٥) الملل والنحل .

التقليد الاجتهاد في اختيار الشخص الذي يقلده فإن حق الاختيار هذا يجعل العامي على الدوام محرراً من سلطان رجال الدين على الضمائر فلا كهانة في الإسلام ولا سدنة بيدهم التحليل والتحريم بل منهج واضح يكون التقليد فيه على قدر التزام من يقلد بالمنهج .

وإذا كان العامي الذي يقلد في الفروع ملتزماً بأن يجتهد ما استطاع في اختيار العالم الذي يقلده فان هذا العالم ملتزم فيما يرى ابن الجوزي أن يجعل توجيهه للعامي المقلد في حدود طاقته العقلية .

فمن المخاطرات العظيمة تحديث العوام بما لا تحتمله قلوبهم حتى أجاز أن يترك العامي على تشبيهه بالنسبة لمن قد رسخ في قلوبهم تشبيه وهو قول قلنا بعدم صوابه وذهبنا إلى تخطئة ابن الجوزي فيه لدى حديثنا عن الذات والصفات وتعود فنكرر علة ابن الجوزي في رأيه هذا بأنه ليس من الحكمة تحديث أحد بما لا يحتمله عقله « فالله الله أن تحدث مخلوقاً من العوام بما لا يحتمله فإنه لا يزول ما في نفسه »[1] .

والحق أن منهج ابن الجوزي هذا في الربط بين القدرة العقلية وحدود الخطاب فيه الرد الكافي على من يجيزون اقحام العوام في كل شيء فيظلمونهم بتحميلهم ما لا يطيقون .

ب ـ تقليد الخاصة :

ونعني بالخاصة هنا كل من جمع من خواص العقل ووظائفه ما يجاوز حدود العقل العام فوعى وأدرك وكانت له على التفكير والتدليل قدرة قلت أو كثرت فهؤلاء جميعاً مطالبون بمعرفة الدليل بعقولهم حتى إذا استنطقوها فعجزت جاز لهم أن يقلدوا غيرهم ممن يفضلونهم في مراتب العقل ولهذا رأينا ابن الجوزي يرفض أن يتمذهب بمذهب الإمام أحمد بن حنبل مع أنه يختاره من بين أصحاب المذاهب شيخاً له على ما حصلنا في الفصل الخاص بفقه ابن الجوزي لكن تقليد الخاصة يتميز عن تقليد العامة بأنه أي تقليد الخاصة يعني بتلقي الدليل وتمحيصه فهو ليس تقليداً محضاً ولهذا وجدنا ابن الجوزي وهو يقلد الإمام أحمد بن حنبل يأتي إلى

(١) صيد الخاطر : ٧٧٩/٣ ، ٥٨٠ .

بعض المسائل التي يراها عند ابن حنبل بغير دليل فيعدل عنها الا ما قام عليه دليل وقد مثلنا لذلك في الفصل الخاص بالفقه فنحيل عليه ، والدليل الذي يعول عليه ابن الجوزي ويترك به التقليد هو الأثر الذي يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فحيث صح الأثر لزم الاتباع وبطل التقليد فلا تقليد لمذهب شيخه ابن حنبل في ترك التداوي مع صحة الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب التداوي[1] ومفهوم ذلك في الحقيقة ان ابن الجوزي يرى أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته وحده هي التي يلزم فيها التسليم أما فعل أي عالم أو فقيه فهو مقبول ما لم يصح الأثر عن الرسول بخلافه .

وعندما نعود إلى ما سبق وحصلناه من أن الله وهب الإنسان العقل وأعانه على وظيفته بارسال الرسل لخلص إلى أن ابن الجوزي عندما يجعل فعل الرسول ملزماً له انما يبني ذلك على أساس عقلي .

وقصارى القول فيما يتعلق بمنهج ابن الجوزي بين العقل والتقليد انه :

١ – أكد ضرورة احترام العقل وتحكيمه .
٢ – جعل تحكيم العقل منوطاً بقدرته التي تتفاوت بين الناس .
٣ – حذر من التفريط في العقل بالسير على التقليد بدون مقتضى أو الإفراط في التذرع بالعقل فيما يعجز عنه .
٤ – جعل التقليد منوطاً بأساس واحد هو تقليد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم المنزل في حقه من قبل الله تعالى ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ﴾[2] .
٥ – ليس هناك أي قيد على العقل الا ما شرع الله ورسوله .

---

(١) صيد الخاطر : ١٣٢/١ .
(٢) سورة الأحزاب : آية ٢١ .

البَابُ الثَّالِث

ابْن الجَوزي وَالتصَوّف

الفصل الأول : مفهوم التصوف وتطوره كما يراه ابن الجوزي

الفصل الثاني : موقف ابن الجوزي من الزهد والتصوف

الفصل الثالث: موقف ابن الجوزي من الغزالي

الفصل الرابع : التصوف المشروع كما يراه ابن الجوزي

الفصل الخامس : الأخلاق عند ابن الجوزي .

البَابُ الثَّالِث

ابن الجوزي والتصوّف

حتى يكون التعريف بعلم من أعلام الفكر الإسلامى كافياً ودقيقاً ، يتعين أن نلم برأيه في التصوف ، سيما إذا كان العالم محل البحث ممن عاشوا خلال القرن السادس الهجري ، ذلك أن مواكب المتصوفين زحمت طريق الحياة خلال هذا القرن وطبعتها بطابع خاص تأثر به كل من عاش هذه الفترة ، سواء كان ممن تقبلوا التصوف أو نقموا عليه ، أو رضوا منه بجوانب وأنكروا أخرى . ويمكن أن يقال إن الفكر الذي عاصر هذه الحقبة كان مشدوداً بين تيارين متناقضين في الأساس ، يتمثل أحدهما في علم الكلام والمتكلمين وجوهر مباحثهم إرهاق الكلمة في القيل والقال وكثرة السؤال سواء كان وراء ذلك طائل أم كان محض عبث لا لا يقتضيه الحال ، ويتمثل التيار النقيض في التصوف والمتصوفين ومبلغهم من العلم التعويل على باطن اللفظ وهجر ظاهره والاشتغال بالتذوق والوجد وطرح مباحث العلم والفهم ، وكان حرياً بمنهج المتصوفة هذا أن يثير عليهم الفقهاء وأن يتعاظم الخلاف بين الطائفتين إلى حد الفتنة العمياء وشأن كل خلاف حول الرأي لا يركن أطرافه إلى القصد والاعتدال أن يقود كلاً إلى رمي مخالفيه بالضلال والكفران . ولقد كان أكثر الفقهاء حملة على التصوف والمتصوفين فقهاء الحنابلة من لدن شيخ المذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله ، فقد راعهم ما ذهب إليه الصوفية من القول بظاهر للشريعة وباطن وأن البحث في ظاهرها عمل الفقهاء ، بينما يتفردون هم بالغوص في أعماق اللفظ واستكناه أسراره معتمدين على الذوق والقلب والإلهام وأنهم بذلك أرباب حقائق وأهل بواطن ، وقد أسرف الصوفية والمتأخرون منهم بوجه خاص في الحديث عن المعرفة التى يستلهمونها من الكشف والإلهام بغير تقيد بالنص ولا التزام ، ومن ثم تعاظمت الفتنة بينهم وبين الفقهاء حتى وصل الأمر إلى عقد المحاكمات وسفك الدماء فقتل الحلاج وحوكم ذو النون المصري والنوري

وأبو حمزة وامتد حبل الفتنة عبر الزمان حتى أدرك ابن الجوزي ومن قبله شيخه ابن عقيل فحمل كلاهما لواء الحملة باسم الفقه والفقهاء على المتصوفة ، وحتى نلم برأي ابن الجوزي على الوجه الذي نراه كاشفاً عنه محدداً له ، نعرض للتصوف في مفهومه وتطوره ثم نردف ببيان رأي ابن الجوزي وموقفه منه بوجه عام ثم نخصص فصلاً لبيان موقف ابن الجوزي من الغزالي بحسبان أبي حامد حسبما قدم نفسه في كتابه «الإحياء» عمدة القائلين بالدفاع عن التصوف وتبريره ، ثم نتبع بفصل رابع فيه للتصوف المشروع كما يراه ابن الجوزي ، ونخصص الفصل الخامس والأخير لدراسة الأخلاق .

الفصل الأول

مَفهُومُ التصَوّف وَتطوّره التّاريخي عِندَ ابْن الجَوزي

تحفل كتب الصوفية ومعارضيهم بتعاريف مختلفة للتصوف ، ولا تكاد قضية من القضايا التي أثارها الصوفية تسلم من الخلاف حولها ، حتى كلمة صوفي اختلف الناس حول أساس النسبة فيها ، وفي ذلك يقول ابن الجوزي في كتابه «تلبيس ابليس» :

«فمن قائل إنها تعود إلى رجل يدعى صوفه ، وأصل اسمه الغوث بن مر . كان أول من انفرد بالانقطاع إلى الله تعالى ، فكل من جاء بعده ونسج على نهجه في هذا الانقطاع فهو منسوب إليه بلفظ النسبة ـ صوفي ـ فعن محمد بن ناصر عن أبي اسحاق إبراهيم بن سعيد الحبال قال : قال أبو محمد عبد الغني ابن سعيد الحافظ سألت وليد بن القاسم إلى أي شيء ينسب الصوفي ؟ فقال : «كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله تعالى وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية قال عبد الغني : فهؤلاء المعروفون بصوفة ولد الغوث بن مر بن أخي تميم بن مر»[1]

ويستطرد ابن الجوزي في رواية ما اتصل بعلمه عن سبب تسمية الغوث بن مر هذا بصوفة فيقول : إنما سمي الغوث بن مر بصوفة لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة فقيل له صوفه ولولده من بعده ـ ويروى في ذات الموضوع رواية أخرى وهى «أن أم تميم بن مر وقد ولدت نسوة فقالت لله عليّ ان ولدت غلاماً لأعيذنه بالبيت فولدت الغوث بن مر فلما

(١) تلبيس ابليس : ص ١٥٦

ربطته عند البيت أصابه الحر فمرت به وقد سقط واسترخى فقالت ما صار ابني إلا صوفة »[1] .

وآخرون يعودون بهذه النسبة إلى أهل الصفة والمعروف عنهم أنهم لازموا المسجد ، وكان لهم ركن فيه ولم يدع الفقر لهم مصرفاً عن مقامهم هذا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسبغ عليهم بره ورحمته ، وبه اقتدى سائر القادرين من أصحابه ، ولما فتح الله على المسلمين فسيح أرضه وغنموا من الغزوات في سبيل الله وجد هؤلاء الفقراء فيما فرض الله لهم من سهام الزكاة والفيء ما يغنيهم عن مقامهم وانقطاعهم في المسجد فانتهت تلك الظاهرة بانتهاء ظروف نشأتها . ونسبة صوفي إلى أهل الصفة لا تجد قبولاً من ابن الجوزي ولا يجيز صحتها لغة لأنه لو كان الانتساب إلى أهل الصفة لقيل صُفِّي بضم الصاد وتشديد الفاء بغير واو بينهما ، وثالث الأقوال في هذه النسبة تربطها بالصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة فنسبوا إليها لاجتزائهم بنبات الصحراء ، ويرد ابن الجوزي هذا القول بأنه لو كانت النسبة إلى صوفانة لقيل صوفاني كما يرد في هذا المقام قول آخر بنسبة صوفي إلى صوفة القفا « وهي الشعرات النابتة في مؤخره ، كأن الصوفي عطف به إلى الحق وصرف عن الخلق »[2] .

والذي عليه أكثر الذين تناولوا أساس هذه النسبة أنها تعود إلى كلمة صوف « إذ اتخذ الصوفية الصوف لباساً لهم مقلدين في ذلك الرهبان المسيحيين »[3] ويشير ابن الجوزي إلى هذه النسبة محتملاً إياها مرجحاً عليها النسبة الأولى .

ويقول في هذا الصدد : « وقال آخرون بل هو منسوب إلى الصوف وهذا يحتمل والصحيح الأول »[4] ويعني به نسبته إلى صوفة بن مر .

ومما هو جدير بالتنويه أن الصوفية يلتمسون لنزعتهم سنداً في كتاب الله وأحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم . والتالي لآيات الذكر الحكيم يطالع العديد من الآيات التي تدعو الإنسان إلى الفرار إلى الله وإيثار ما عنده عن متاع الحياة الدنيا وبيان أن متاعها ظل زائل وغرور وأن الآخرة هي دار الخلود والقرار كقوله تعالى :

---

(١) المرجع السابق : الصفحة السابقة .

(٢) تلبيس ابليس : ص ١٥٧ .

(٣) أحمد أمين . ظهر الإسلام ١٥٠/٤ ، مبروك نافع : تاريخ العرب ٥٥٢ ط ١٩٤٩ م

(٤) تلبيس ابليس : ص ١٥٧ .

﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾[2] .

وقوله تعالى : ﴿ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون . ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون . وزخرفاً وان كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴾[3]

وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من حديث في ذم الدنيا والتقليل من شأنها في مثل قوله صلوات الله عليه وسلامه «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى منها كافراً جرعة ماء»[4] .

كما تزخر السنة العملية بما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاكتفاء في معاشه بالقليل من الزاد والخشن من اللباس والمتواضع من المسكن ، فما روي عن عائشة رضي الله عنها قولها لعروة[5] ، كان يمر بنا هلال وهلال وهلال ما يوقد في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم نار قال : قلت يا خالة فعلى أي شيء تعيشون ؟ قالت : على الأسودين التمر والماء»[6] .

كما صح عن عائشة رضي الله عنها بما ورد في الصحيحين أنها «أخرجت كساء ملبداً وازاراً غليظاً وقالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين»[7] .

كما دلت الروايات المختلفة على أنه صلى الله عليه وسلم لم يسكن من البيوت

---

(١) سورة آل عمران : ١٤ .

(٢) سورة الحديد : ٢٠ .

(٣) سورة الزخرف : ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ .

(٤) رواه : البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه .

(٥) ابن الجوزي : مختصر منهاج القاصدين ص ٣٤٢ .

(٦) مختصر منهاج القاصدين . ص ٣٤٢ .

(٧) المرجع السابق . نفس الصفحة .

إلا أكثرها بساطة وتواضعاً فلم يضع لبنة على لبنة ، قال الحسن : « كنت إذا دخلت بيوت رسول الله نلت السقف »[1] .

وكذلك مضت حياة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار متسمة بالخروج عن المال هجرة إلى الله وإيثاراً للأخوة في الإيمان على النفس ولو كان بها خصاصة ، وفي ذلك يصف الله تعالى عباده المؤمنين من المهاجرين بقوله ﴿ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ﴾ ثم يثني على الأنصار من أهل المدينة بقوله ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾[2] وقد كان عمر رضي الله تعالى عنه وهو خليفة رسول الله وأمير المؤمنين يأتزر بإزار فيه اثنتا عشرة رقعة .

ومفهوم ما تقدم أن الزهد والقصد في الإقلال من المتع الدنيوية كان طابع الحياة العام لدى الرعيل الأول من المسلمين ، بيد أنه لم يكد الفتح الإسلامى يجلب على المجتمع الجديد أسباب الغنى من فيء وخراج حتى كان هناك من ألهاه التكاثر وأخلد إلى متاع الحياة الدنيا ، فكان رد الفعل الطبيعي لدى الحريصين على روح الإسلام أن يحذروا من الانغماس في الترف الذي كان سبب غضب الله على الأمم السابقة على ما يحدث القرآن الكريم ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ﴾[3] ومن هنا كانت دعوة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري ومن نحا نحوه إلى الزهد وهي الدعوة التي ظلت توالي نموها في واقع المجتمع الإسلامى مع نمو الاتجاه النقيض ونبت من هذا الاتجاه زهاد وعباد يقول فيهم الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» : «فمنهم من كان يأبى على نفسه أي نعيم ، فكانوا يزهدون في الأكل والنوم والاختلاط بالناس وسائر اللذات البدنية »[4] .

وكان فاتحة هؤلاء الزهاد وبإجماع الباحثين الحسن البصري ، ورابعة العدوية

---

(١) المرجع السابق .

(٢) سورة الحشر : ٨ ، ٩ .

(٣) سورة الاسراء : ١٦ .

(٤) ظهر الإسلام : ٥٧/٢ الطبعة الثالثة .

وتروي النقول العديدة عن غيرهم من الزهاد الذين كانوا «يتبتلون ويكثرون من الصبر ويتناظرون في أيهما خير عند الله : الغني أم الفقير»[1] .

هكذا كان الزهد منشأ وجوهراً وظل هكذا طوال القرن الأول الهجري ، فلما فتح الله على المسلمين مشارق الأرض ومغاربها وانطوى تحت علم الإسلام عديد المذاهب والديانات الأخرى ، وفعل التطور والامتزاج فعله في النفوس التي أصبحت تعيش في ظل القلق والاضطراب السياسي بعد سقوط دولة بني أمية وقيام دولة بني العباس واعتمادها على الفرس في توطيد سلطانها ، آل الأمر بنزعة الزهد إلى أن تزداد ترسخاً وأنصاراً ، وأن يمتزج بها الفكر الدخيل على الإسلام من الفلسفة الإغريقية وآراء اليهود ورهبانية النصارى فنشأ على أثر ذلك التصوف الذي يعتبر نزعة من النزعات وليس فرقة من الفرق كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة بل يصح أن يكون الرجل واحداً من أتباع أي من هذه الفرق وصوفياً في نفس الوقت «بل قد يكون نصرانياً أو يهودياً أو بوذياً وهو متصوف»[2] .

ويرى الجاحظ أن منشأ التصوف يعود إلى مستهل القرن الثاني الهجري[3] ، وكان أول شخص أطلق عليه اسم الصوفي هو جابر بن حيان الكحال المشهور والذي عرف بالزهد ، ومن النماذج الأولى لأولئك الزهاد ابراهيم بن أدهم البلخي ، وتذهب القصص الصوفية إلى أنه كان ابن ملك وإذ كان يمارس هواية الصيد سمع صوتاً خفياً يناديه بأنه لم يخلق لهذا فانقلب زاهداً تقياً[4] .

ومعتنقو التصوف ينظرون إليه على أنه سبيل لتطهير الروح البشرية وتزكية النفس حتى تستطيع أن تعرف الله ثم ترقى من المعرفة إلى الحب ثم تسمو إلى الاتحاد به تعالى لا طمعاً في ثواب ولا خوفاً من عقاب ، وهكذا أحدث الصوفية في طرائق الفهم الإسلامية طريقة التوصل إلى المعرفة بنور القلب أو ما يسمى بالعلم الباطن ، وعلى عكس ما تدل عليه نصوص الكتاب والسنة من أن طريق المعرفة هو طريق العلم الذي يقوم على العقل المعتمد على سند صحيح النقل . ولم يلبث المتصوفة أن

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق : ج ١٤٩/٤ ط . الثانية .

(٣) الجاحظ : البيان ج ٢٣٣/١ .

(٤) تاريخ العرب ص ٥٥٣ .

أصبحوا يمثلون نزعة تغاير منسك الزهاد الذين لازموا اتباع ما شرع الله لعباده من غير محاولة عن الخروج من دائرة الشريعة إلى الحقيقة كما يقول الصوفية .

وكان أول أنصار النزعة الصوفية الخفية معروف الكرخي البغدادي المتوف أواسط القرن الثاني الهجري والذي يوصف بأنه رجل أسكره الله ، بمعنى أنه كان في غيبوبة لا يدري ما حوله وعموم مذهب الصوفية أنه لا يبقى شيء إلا الله وأن الله هو الجمال الخالد وأن الله لا يعرف إلا بالحب ، وسبيل ذلك أن يمتلئ القلب بهذا الحب إلى الحد الذي تفيض معه المعرفة ويكون الكشف والإلهام .

ومهما كان الأمر فإن هذا الاتجاه إلى التصوف عبر القرون الأربعة الأولى وهو متمثل في أفراد قلائل مهما التف حولهم من المريدين ، فلم يكن ذلك ليعطي وجه الحياة طابع التصوف الذي طبعها منذ القرن الخامس الهجري وما تلاه ، إذ بدأ التصوف يتخذ شكل تجمعات يحمل كل منها اسم طريقة ، وللطريقة شيخ وأنظمة وأوراد ومريدون وتلاميذ ، وهذه الطرق تتفاوت من حيث الاشتهار والانتشار ويتفاضل أشياخها بين أن يكونوا اقطاباً أو ابدالاً ، وتتغاير طقوسها بين ما هو غريب شاذ وما هو معتدل مألوف ، ويمكن أن نذكر من أشهر هذه الطرق الصوفية على امتداد العالم الإسلامي طريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني ، والرفاعية المنسوبة إلى أحمد الرفاعي ، والأحمدية المنسوبة إلى أحمد البدوي ، والشاذلية التي أسسها أبو الحسن الشاذلي .

وإذا كان الصوفية في جملتهم ينزعون كما قدمنا إلى عدم الاهتمام بأحكام الشريعة وفرائضها تعويلاً على تصفية القلب وتزكية النفس ، وقد تفشت نزعاتهم بين العامة منذ مستهل القرن الخامس الهجري ، وتعاظم دور مشايخهم في توجيه الناس ، فقد كان حتماً أن يتصدى لهم فقهاء الإسلام وأهل الحديث وأن يكون بين الطرفين حوار واقتتال بالكلمة حيناً بل والسيف أحياناً .

ويذهب البعض من الباحثين بحق[1] ، إلى أن الخلاف بين الفقهاء والصوفية كان عبر القرون نكبة النكبات وأعظم المصائب ، إذ الإسلام في جوهره قائم على أعمال ظاهرة تقوم على النية وتتوخى إصلاح الباطن فالظاهر والباطن كلاهما مما

---

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٥٦/٢ الطبعة الثالثة .

عني به الإسلام . والله تعالى يقول ﴿ قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون ﴾[1] إلى قوله تعالى ﴿ والذين هم على صلواتهم يحافظون ﴾[2] فهو يطلب الصلاة وهي عمل ظاهر ويطلب الخشوع فيها والمدار فيه على الباطن .

ومما هو جدير بالتنويه أن ابن الجوزي رغم اشتهاره على رأس الفقهاء ذوي البأس الشديد في الحملة على التصوف ، إلا أنه لم يغفل في نظرته إليهم وحملته عليهم التفرقة بين الأوائل منهم والأواخر ، حيث كان الأولين فيما أثر عنهم واشتهر من سلوكهم أكثر استمساكاً بعرى الشريعة ـ واتباعاً لأحكامها مما درج عليه متأخرة الصوفية ، وسنطالع في الفصل الثاني موقف ابن الجوزي من التصوف والصوفية ، الذي عالجنا فيه كل جوانب نظرته إلى هذه القضية .

---

(١) سورة المؤمنون : ٢٥١ .

(٢) نفس السورة : آية ٩

الفصل الثاني

موقف ابن الجوزي من الزهد والتصوف

يستطيع الباحث المنقب في جوانب شخصية ابن الجوزي أن يعثر على سمات الواعظ الفقيه في كل كلمة تكلم بها هذا المفكر الإسلامي ، ومقتضى أنه واعظ معايشته للجماهير وتصديه لقيادتها وتوجيهها ، كما أن تأصل الفقه وعلوم أهل السنة في تكوينه الفكري حدا به أن يلتزم في كل وعظ يوجهه أو نصح يقدمه حدود الكتاب والسنة ، وبالتالي فهو خصيم مبين لكل قول أو فعل يراه بعيداً عن الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله .

وإذا كانت الحقبة التي عاشها ابن الجوزي ـ كما سبق وقدمنا ـ حقبة هبت فيها رياح الرأي والابتداع من كل فج وتوزع الناس في طوائف وأحزاب وطرائق شتى وكل معجب برأيه وكل حزب بما لديهم فرحون ، فقد أصبح دور الفقهاء ـ ومن بينهم ابن الجوزي ـ أن يقوموا بوزن هذه الآراء والبدع وعرضها على المحجة البيضاء كتاب الله وسنة رسوله حتى يستبين المحق والمبطل ، ومن أكثر التيارات والفرق والنزعات التي كانت الحاجة ماسة إلى تقويمها وردها إلى سبيل الرشاد تيار الزهد والتصوف ، لما كان من تغلغل الزهاد وشيوخ التصوف في الحياة العامة والتفاف الناس حولهم وإعجاب كل شيخ برأيه وهواه .

والمطالع لكتب ابن الجوزي ـ وأخصها في هذا المقام ـ كتاب «تلبيس ابليس» يبين ضراوة الحملة التي شنها الرجل في هذا الميدان كشفاً لتلبيس ابليس على العباد . ـ والزهاد ومن جملتهم الصوفية الذين يصفهم بأنهم «من جملة الزهاد .. إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال وسموا بسمات ، فاحتجنا إلى افرادهم بالذكر»[1] . ومن ثم فحتى نلم برأي ابن الجوزي في التصوف كاملاً ، يلزمنا أن

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٥٥ .

نعرض ابتداءلرأيه في الزهاد والعباد ثم انتهاء نتقفى رأيه في التصوف .

موقف ابن الجوزي من الزهاد والعباد :

عقد ابن الجوزي الفصول الضافية في كتبه المتعددة لبيان حقيقة الزهد المشروع وافتراقه عن زهد المبتدعين ، فهو يرى أنّ العامي « قد يسمع ذم الدنيا في القرآن المجيد ، فيرى أن النجاة تركها ولا يدري ما الدنيا المذمومة »[1] ـ ويستطرد الإمام ابن الجوزي إلى أن الجهل بحقيقة الدين يوقر في الصدور وهماً كاذباً مفاده أن الزهد هو هجر الدنيا والزوجة والولد والفرار إلى شعاب الوديان ومفاوز الجبال والإقامة على النزر اليسير من القوت وقد يقع الجاهل في مظالم فلا يلتفت إلى ردها ظناً منه أنه بمسلك الزهد هذا يكفر خطاياه ، ثم يصل بتلبيس ابليس عليه إلى حد الإعجاب بنفسه وتصور أنه أصبح من العابدين ، ويعلن ابن الجوزي في فقه رشيد أن «الدنيا لا تذم لذاتها وكيف يذم ما من الله به وما هو ضرورة في بقاء الآدمي وسبب في إعانته على تحصيل العلم والعبادة من مطعم ومشرب وملبس ومسجد يصلى فيه» ، ثم يواصل ابن الجوزي بيانه لما هو مذموم من الدنيا فيقول : «إنما المذموم أخذ الشيء من غير حله أو تناوله على وجه السرف لا على مقدار الحاجة »[2] .

ويسند رأيه هذا بأن المتفق عليه مع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويروي عن بعض السلف : قوله : « خرجنا إلى جبل نتعبد فجاءنا سفيان الثوري فردنا »[3] ـ غير اننا إذ نطالع ما كتبه ابن الجوزي في كتبه المتعددة في عدة مواضع لبيان حقيقة الزهد وفضيلته وذكر درجاته وأقسامه ، نجده يعرف الزهد بقوله :

«اعلم أن الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين»[4] .

ويقول أيضاً : « فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد[5] .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٤٥ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق . ص ١٤٦ .

(٤) مختصر منهاج القاصدين . ص ٣٣٩ .

(٥) تلبيس ابليس : ص ١٦٠ .

وحقيقة الزهد انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه ، وإذ تواترت النصوص من قرآن وسنة على أن الآخرة خير من الأولى والعقبى أفضل من الدنيا ، ثم استفاضت النصوص كذلك في أن كل شيء هالك إلا وجه الله تعالى وأنه رب كل شيء ، فقد كان الزهد يعني موقفاً يعلن فيه الزاهد رفض الدنيا إيثاراً للآخرة أو يزداد سمواً عن طلب الدنيا والآخرة إلى طلب لقاء الله عز وجل ، ومن هنا كان الزهد على درجات ثلاث أعلاها : زهد لا يبتغي صاحبه به اجتناب ألم أو جلب لذة ، بل يبتغي لقاء الله تعالى وهو زهد العارفين مثال رابعة العدوية[1] ، ولها العديد من الأقوال في هذا الصدد .

وزهد تنصرف به النفس عن الدنيا طمعاً في جنة عرضها السموات والأرض ، وهو زهد الراجين الذين تركوا نعيماً لنعيم .

وزهد حمل عليه الخوف من النار وعذابها وهو زهد الخائفين . وعند ابن الجوزي أنه أدنى درجات الزهد .

وتوجد أحاديث مروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم تحض على الزهد مثل : «من أصبح وهمه الدنيا ، شتت الله عليه أمره»[2] .

ويورد ابن الجوزي نقولاً منسوبة للسلف في بيان فضل الزهد ، وما يجب أن يسلكه الزاهد الحق ، ولابن الجوزي موقف دقيق في هذه الناحية . فهو يرفض أي انحراف أو مخالفة لطريق السلف والسنة الشريفة ، أو أحداث أي بدعة لم يأمر بها الرسول الكريم .

قال الفضيل : جعل الشر كله في بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا ، وجعل الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد في الدنيا . وكان بعض السلف يقول : الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن ، والرغبة فيها يكثر الهم والحزن[3] .

ولكن رغم قبول ابن الجوزي الزهد والإشادة به ، إلا أنه يحذر مما ذهب إليه زهاد زمانه من تعذيب النفس وحرمانها من رغباتها أو لبس الخشن من الملبس ، وفي الجملة ترك ما أباحه الله ـ ويقول في كتابه «تلبيس ابليس» وما هذه طريقة الرسول

---

(١) صيد الخاطر ج ١٥٦/١ .

(٢) ابن ماجه من حديث زيد بن ثابت بسند جيد .

(٣) مختصر منهاج القاصدين ص ٣٤٠ .

صلى الله عليه وسلم ولا طريق أتباعه وأصحابه وأتباعهم . وإنما كانوا يجوعون إذا لم يجدوا شيئاً ، فإذا وجدوا أكلوا . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكل اللحم ويحبه ويأكل الدجاج ويحب الحلوى ويستعذب الماء البائت ، فإن الماء الجاري يؤذي المعدة ولا يروي »[١] .

ويروى عن عائشة رضي الله عنها في قولها لابن أختها عروة الذي سألها عن أنه كيف كان يمضي عليهم هلال وهلال لا يوقد في بيتهم نار ، فعلى أي شيء كانوا يعيشون ؟ فكان جوابها : على الأسودين الماء والتمر [٢] .

بجانب ذلك فهنالك من الزهاد والمجمع على زهدهم من لا يطيق ذلك ويروي ابن الجوزي : كان الثوري حسن المطعم وربما حمل في سفره اللحم المشوي والفالوذج .

ويضيف ابن الجوزي بأن الناس يختلفون في طباعهم ـ فان الأعراب إذا لبسوا الصوف واقتصروا على شرب اللبن ، لم نلمهم ولا تضرهم لأن أبدانهم تعودت ، وتستطيع تحمل هذا اللون من الحياة ، أما إذا كان البدن مترفاً ونشأ على التنعم فإنا ننهى صاحبه أن يحمل عليه ما يؤذيه . فان تزهد وآثر ترك الشهوات اما لأن الحلال لا يحتمل السرف أو لأن الطعام اللذيذ يوجب كثرة التناول فيكثر النوم والكسل ، فهذا يحتاج أن يعلم ما يضر تركه وما لا يضر فيأخذ قدر القوام من غير أن يؤذي النفس [٣] .

ويحذر ابن الجوزي العالم والزاهد من تناول لذيذ العيش إذا كان مصدره التبذل للسلطان ، فحياة الخشونة والجفاف أشرف وأفضل لهما : «وإذا قنع العالم والزاهد بما يكفي لم يتبذل ، ولم يستخدم بالتردد إلى بابه ولم يحتج الزاهد إلى تصنع ، والعيش اللذيذ للمنقطع الذي لا يبتذل به ولا يحمل منه »[٤] .

ويستطرد في هذا التحذير بأنه كلما زاد الحرص على فضول العيش زاد الهم وتشتت القلب ، واستعبد العبد ، ولكن القناعة تغني الإنسان عن مخالطة من فوقه ولا يبالي بمن هو مثله .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٤٩ ـ صيد الخاطر ج ١٠١/١ .
(٢) رواه البخاري ومسلم .
(٣) تلبيس ابليس : ص ١٤٦ .
(٤) صيد الخاطر ج : ٦٥٣/٣

وفي موضع آخر يحذر الزهاد من التخليط واتباع الصواب ولا ينظر إلى أسماء المعظمين في النفوس فيقول : « قال المروزي : مدح أحمد بن حنبل النكاح ، فقلت له : قد قال إبراهيم بن أدهم . فصاح وقال : وقعنا في بنيات الطريق عليك بما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه »[1] .

وهذا هو الدستور الذي ارتضاه ابن الجوزي لجميع فئات الناس سواء كان زاهداً أو صوفياً أو فقيهاً .

وخلاصة القول فالزاهد يتناول ما يصلح به بدنه ولا يزيد في التنعم إلا أن ـ الأبدان تختلف كما سبق أن أوضحنا ذلك .

هكذا نجد ابن الجوزي في موقفه من بيان حقيقة الزهد وأقسامه والتحذير من الإسراف فيه غاية في الدقة والفطنة التي تحلى بها كفقيه دستوره الكتاب والسنة وما أثر عن السلف الصالح .

وعالج ابن الجوزي الزهد في الملبس ـ المسكن ـ المنكح والمال .

أما الزهد في الملبس :

لا بأس عند ابن الجوزي من بعض التجمل في اللباس منعاً لمظنة الرياء التي تصاحب عادة من يتزيا بالخشن من اللباس . وله في هذا قول في نصيحته إلى ابنه إذ يقول :

« واستر نفسك بثوبين جميلين لا يشهرانك بين أهل الدنيا برفعتهما ، ولا يبين المتزهدين بضعتهما »[2] .

وأما اللباس الذي يزري صاحبه ويتضمن إظهار الزهد وإظهار الفقر ، فكل ذلك مكروه . وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن لباس الشهرة وكراهته . عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة وزيد بن ثابت رضي الله عنهما عن النبى عليه الصلاة أنه نهى عن الشهرتين ، فقيل : يا رسول الله وما الشهرتان ؟ قال : رقة الثياب وغلظها ، ولينها وخشونتها ، وطولها وقصرها ، ولكن سداد بين ذلك واقتصاد[3] .

---

(١) المرجع السابق : ج ٦٤٨/٣ .
(٢) لفتة الكبد إلى نصيحة الولد . ص ٨٨ .
(٣) تلبيس ابليس : ص ١٧٨ .

وقد أمر الشرع بالثياب البيض . عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم البسوا من ثيابكم البيض ، فإنها خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم » .

وعن سمرة بن جندب عن النبى عليه السلام قال : ألبسوا الثياب البيض فإنها أطهر وأطيب ، كفنوا فيها موتاكم »[1] .

هذا ما قيل في اللباس المعتدل الذي أثر عن الرسول (ص) وما نقل عنه أنه كان يرقع ثوبه لأنه كان يؤثر البذاذة ويعرض عن الدنيا ، وأنه قال لعائشة رضي الله عنها لا تخلع ثوباً حتى ترقعه . هذا الفعل لم يكن يقصد به الشهرة كما حدث بعد ذلك ـ وكان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في ثوبه عديد من الرقاع .

وأثر عن أويس القرني أنه كان يلتقط الرقاع من المزابل فيغسلها في الفرات ثم يخيطها فيلبسها .

هذا ما نقله ابن الجوزي من أخبار النبى صلى الله عليه وسلم والسلف في الملبس ، ومرجع ذلك أنهم آثروا البذاذة والبعد عن الترف في الملبس في غير رياء ولا شهرة .

ويعيب ابن الجوزي على الزهاد الذين أبعدوا في القياس بين زهد السلف في الملبس وما استحدثوه من بدع بعد ذلك في المرقعات التي كانت تتكون من ثوبين أو ثلاثة كل واحد منها على لون فيجعلنوها خرقاً ويلفقونها ونالت شهرة وشهرة ، فإن لبس هذه المرقعات أشهى عند خلق كثير من الديباج[2] .

وينعى ابن الجوزي على هؤلاء فيقول : « وهؤلاء قد فاتهم التشبيه في الصورة والمعنى أما الصورة فان القدماء كانوا يرقعون ضرورة ولا يقصدون التخشن بالمرقع ... وأما المعنى فان أولئك كانوا أصحاب رياضة وزهد »[3] .

وينتهي من ذلك إلى أن تحديد اللباس إلى الحد المعتدل لا بأس به ، وتسريح الشعر والنظر إلى المرآة وتسوية العمامة كلها أعمال مشروعة ، ولا بأس من إرضاء النفس بها . ويفضل إذا أمكن للفرد أن يتخذ ثوباً للجمعة والعيد ، كان أصلح وأحسن .

---

(١) رواه الترمذي وقال هذان حديثان صحيحان .

(٢) خ ـ تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي ١٩٦٠ ، رقم ٢٦٠١ تصوف بدار الكتب المصرية .

(٣) تلبيس ابليس : ص ١٨١ .

ويقول ابن الجوزي تدعيماً لقوله هذا عن أبي هريرة قال محمد بن عمر وحدثني غير محمد بن عبد الرحمن أيضاً ببعض ذلك ، قالوا : كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم بردة يمنية وإزار من نسيج عمان ، فكان يلبسهما في يوم الجمعة ويوم العيد ثم يطويان[1]

الزهد في المسكن :

لقد أثر عن بيوت رسول الله صلى الله عليه وسلم البساطة في المبنى وكذلك في الأثاث ، فقد روى مسلم في صحيحه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مضطجع على حصير ، وإذا الحصير قد آثر في جنبه فنظرت في خزانة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا أنا بقبضة من شعير نحو الصاع ، وفي رواية البخاري فوالله ما رأيت شيئاً يرد البصر . وقال علي رضي الله عنه : تزوجت فاطمة وما لي ولها فراش إلا جلد كبش »[2] .

هذا ما عرف عن صاحب السنة الحنيفة وكان ذلك ناتج عن قلة المال وإيثاره لحياة الزهد والبعد عن الترف ، وكما أساء الزهاد استعمال بساطة لباس رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سبق أن أسلفنا ، كذلك فعلوا في المسكن . فقد ابتدعوا الأربطة وقبعوا في زوايا المساجد ، وهذا أسلوب لا يتفق مع روح الإسلام الذي يحض على عمارة الدنيا ويجعل الإنسان خليفة . وأما الاحتجاج بأصحاب الصفة فردود لأنهم لزموا المسجد حيث لم يكن لهم عنه مفر ، ولا عن الفقر والإملاق مصرفاً .

ونخلص من موقف ابن الجوزي من أخطاء هؤلاء المتعبدين الذين انفردوا بالتعبد وحتى ان صح قصدهم ، فهم على الخطأ في ستة أوجه :

١ - ابتداعهم مثل هذا البناء والبنيان المعروف لدى المسلمين هو المساجد لا الأربطة

٢ - جعلهم للمساجد نظيراً يقلل جمعها .

٣ - أنهم حرموا أنفسهم السعي إلى المساجد في أوقات الصلاة وما يلزم ذلك من ثواب .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٩٩ .

(٢) مختصر منهاج القاصدين . ص ٣٤٣ .

٤ - أنهم تشبهوا بالنصارى بانفرادهم بالأديرة .
٥ - ركونهم في هذه الأربطة وهم شباب وأكثرهم محتاج إلى النكاح عذاب لهم .
٦ - بهذه الأبنية جعلوا لأنفسهم علماً ينطق بأنهم زهاد فيوجب ذلك زيارتهم والتبرك بهم ومناخاً للبطالة وإعلاماً لإظهار الزهد .
إلى جانب ذلك أن معظم هذه الأربطة مبنية بأموال خبيثة من أناس ظالمين[١]

الزهد فى المنكح :

وعالج الإمام ابن الجوزي الزهد في المنكح في عمق واستيعاب لسائر جوانب الموضوع ، فهو يرى أنه لا معنى للزهد في أصل النكاح ولا في كثرته إذ تواترت النقول عن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حبب إليه النساء . ومع زهد علي رضي الله عنه فقد تزوج بأربع زوجات كن عنده مع بضع عشرة سرية .

والشريعة والسنة تحض على النكاح فيقول تعالى : ﴿ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ﴾[٢] .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني »[٣] .

وقال ابن عباس رضي الله عنهما : «خيار هذه الأمة أكثرها نساء»[٤] .

ومذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل أن النكاح أفضل من جميع النوافل ، لأنه سبب في وجود الولد .

ومن حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « دينار أنفقته فى سبيل الله ودينار أنفقته فى الصدقة ودينار أنفقته على عيالك ، أفضلها الدينار الذى أنفقته على عيالك »[٥] .

وإنما يتعين على الزاهد ألا يشغله ماله وزوجه وولده عن ربه ، وصدق الله

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٦٩ .
(٢) سورة الروم : ٢١ .
(٣) تلبيس ابليس : ص ٢٨٣ .
(٤) صيد الخاطر : ١/٥٥ .
(٥) تلبيس ابليس : ص ٢٨٥ .

العظيم حين قال : ﴿ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾[1] .

وينصح ابن الجوزي أنه على العابد أن لا يعول في اختيار زوجته على الجمال وحده بل يقصد من كانت إلى الدين أميل ، ونفقتها على الرجل أقل واهتمامه بأمرها أيسر .

ويروى عن مالك بن دينار أنه قال : «يعمد أحدهم فيتزوج ديباجة الحسن فتقول أريد مرطاً فتمرط دينه»[2] .

بعد أن بينا فضيلة النكاح وحض الشريعة والسنة عليه ، واختيار الزوجة الصالحة ، نعرض للأضرار التي تترتب على إهمال الزاهد له وهي : أمراض جسمانية يعقبها كآبة نفسية ربما أدت بهم إلى الانحراف وصحبة المردان وخلافه .

ويعلل ابن الجوزي ميل الزهاد إلى هجر النكاح بعلتين :

احداهما : الجهل بالعلم .

وثانيهما : قرب العهد بالرهبانية[3] .

فعلى الزاهد الحق أن لا يعرض عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن فيها حماية وحصن من الانحرافات والآفات .

الزهد فى المال :

يرى ابن الجوزي المال من ضرورات الحياة ويضرب الأمثال بعديد من الصالحين اشتغلوا بالتجارة واكتسبوا المال ليصونوا أعراضهم . فيقول : « فانه إذا اقتنى المال المباح وأدى زكاته لم يلم ، فقد علم ما خلف الزبير وابن عوف وغيرهما وخلف ابن مسعود تسعين ألفاً ، وكان الليث بن سعد يستغل كل سنة عشرين ألفاً ، وكان سفيان يتجر بمال ، وكان ابن مهدي يستغل كل سنة ألفي دينار»[4] .

---

(١) سورة التوبة : ٢٤ .

(٢) مختصر منهاج القاصدين ص ٣٤٤ .

(٣) صيد الخاطر : ٥٧/١ . .

(٤) المرجع السابق : ج ٥٤/١ .

وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن إضاعة المال وقال لسعد : لأن تترك ورثتك أغنياء خير لك من أن تتركهم عالة يتكففون الناس . وقال : ما نفعني مال كمال أبي بكر .

والحديث باسناد مرفوع عن عمرو بن العاص[1] .

وكان للأنبياء كإبراهيم عليه السلام زرع ومال ، ولشعيب وغيره ، وكان سعيد بن المسيب رضي الله عنه يقول : لا خير فيمن لا يطلب المال يتقي به دينه ، ويصون به عرضه ويصل به رحمه ، فان مات تركه ميراثاً لمن بعده . وخلف ابن المسيب أربعمائة دينار[2] .

ويقول ابن الجوزي فيمن يتجرد من أمواله ولو عن قصد صالح فهو خطأ ، ويرجع ذلك لقلة العلم . ويجب على أمثال هؤلاء أن يدخروا لأنفسهم ولأبنائهم ما يقيهم ذل أنفسهم وعدم الحاجة إلى ما في أيدي الناس .

أما من يتجرد من ماله ثم يمد يده للناس سواء هو أو ورثته ، فهذافعل قبيح ومذموم ومصادم للعقل والشرع .

وينصح ابن الجوزي كل فرد أن لا يستحدث أي بدعة تخالف الشريعة والسنة ، ومن يهلك ماله في غير وجه حق فحرام وهو عمل مضاد للعقل والشرع . ويطالب بالاعتدال سواء في جمعه أو في انفاقه أو فيما يترك لورثته .

وإنما يتعين على الزاهد ألا يشغله ماله وزوجه عن ربه ، وصدق الله العظيم :

﴿ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾[3] .

وصفوة القول إن الاعتدال هو المنهج السليم في كل وجوه الحياة فابن الجوزي يرى أن الإفراط والتفريط آفتان يتعين توقيهما ومن وقع في أي منهما فان ذلك مدعاة لفساد النفس ووهن الجسم .

كما يحذر من الإرهاق في الزهد حتى لا يشكل ذلك هجراً للحياة وعجزاً

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٧٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٧٥ .

(٣) سورة التوبة : ٢٤ .

عن ممارستها إلى الحد الذي يغدو معه ترك ممارسة الحياة شهوة لدى الزاهد . وفي ذلك يقول :

إني أخاف على الزاهد أن تكون شهوته انقلبت إلى الترك فصار يشتهي ألا يتناول وللنفس في هذا مكر خفي ورياء دقيق ، فإن سلمت من الرياء للخلق كانت الآفة من جهة تعلقها بمثل هذا الفعل وإذلالها في الباطن ، فهذه مخاطرة وغلط [1] .

ثم ينبه الإمام ابن الجوزي مراراً إلى وجوب بعد الزاهد عن حب الرياء والسمعة ويقرن ذلك بفعل بعض الرهبان الذين يهجرون الحياة ويقاسون شظف العيش وقسوته من أجل إعجاب العامة بهم ، وينتهي إلى أن للزاهد علامات يعرف بها وتدل على مدى صدقه في زهده نلخصها فيما يلي : ـ

١ - ألا يأسى على شيء فاته وألا يفرح بما أتاه تأدباً بأدب القرآن الكريم . لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم . وهذه علامة الزهد في المال .

٢ - أن يستوي لديه المدح والذم ، وتلك علامة الزهد في الجاه .

٣ - أن يكون إيمانه بالله تعالى والغالب على قلبه حلاوة الطاعة فأما محبة الدنيا ومحبة الله تعالى فهما في القلب كالماء والهواء في القدح إذا دخل الماء خرج الهواء فلا يجتمعان . قيل لبعضهم إلى ما أقصى بهم الزهد ؟ قال إلى الأنس بالله [2] .

ويحتم ابن الجوزي على الزاهد أن يتزود بالعلم وأن يعمل بما يعلم ، فهو يرى أنه لا فائدة لزهد بدون عمل ولا علم بدون ممارسة ، فالفضيلة الكاملة هى الجمع بين العلم والعمل [3] .

ويمكن أن يقال إن منهج ابن الجوزي في الزهد المقبول هو سلوك طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم القائم على الاعتدال في كل شيء ، وعلى العناية بالعلم وجعله رأس كل فضيلة . ويعتد ابن الجوزي بالعالم ويراه أفضل من الزهد ، فأما مثل العالم كرجل يعرف الطريق والعابد جاهل بها ، فيمشي العابد من الفجر إلى العصر ،

---

(١) صيد الخاطر : ١٠٣/١ ، ١٠٤ .

(٢) مختصر منهاج القاصدين : ص ٣٤٥ .

(٣) لفتة الكبد في نصيحة الولد ص ٧٩ ، صيد الخاطر ٧٤/١ .

ويقوم العالم قبيل العصر فيلتقيان ، وقد سبق العالم فضل شوطه[1] .

ويفسر ابن الجوزي العالم الذي يراه أهلاً للسبق بأنه الذي يفهم ويدرك أصول العلم لا مجرد الناقل الذي يحصي أسباب الخلاف وتعدد الروايات من غير فقه لما وراءها . ويربط العبادة الحقة بالعبادة القائمة على فهم لكتاب الله وسنة رسوله واجتناب تقليد الآخرين بغير دليل من الكتاب والسنة .

وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم : «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» وفى رواية : «من أحدث فى أمرنا هذا ماليس منه فهو رد»[2] .

موقف ابن الجوزي من المتصوفة :

عرض ابن الجوزي في كتابه «تلبيس ابليس» لموقفه من التصوف من حيث انتهى من تحديد موقفه من الزهاد والعباد ، بمعنى أنه يأخذ على المتصوفة ذات المآخذ التي سجلها على العباد والزهاد ، ثم يضيف إلى ذلك مآخذاً يأخذها على الصوفية خاصة . ذلك أن ابن الجوزي يرى أن الصوفية من جملة الزهاد والعباد غير أنهم وسموا بسمات واختصوا بأحوال وابتدعوا من الأمور المخالفة للشرع ما أوجب عليه أن يخصهم بمزيد من البيان .

وقبل أن نعرض بإسهاب لموقف ابن الجوزي مفصلاً من الصوفية والتصوف ، نستهل بإثبات ما عني ابن الجوزي بإثباته في سائر مواضع هجومه عليهم من أنه يجعل المعيار في التنديد بهم أو الرضا عن بعضهم هو مدى الالتزام بالكتاب والسنة .

وإذ اتخذ ابن الجوزي كتاب الله أمامه في تعليل حملته على الصوفية ، فإنه عني بالتفريق بين الأوائل منهم والأواخر بحسب القرب أو البعد عن اتباع كتاب الله وسنة رسوله ، فنراه يثني على الأوائل من المتصوفة مرجعاً هذا الثناء إلى التزامهم بالكتاب والسنة فيورد نقلاً عن الجنيد تعريفه للتصوف بقوله :

«الخروج عن كل خلق ردي والدخول في كل خلق سني»[3] .

---

(١) صيد الخاطر : ٣١١/٢ .

(٢) أخرجه البخاري ومسلم ، أخرجه الأول في كتاب الصلح ، وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية وأورده صاحب كتاب ما اتفق عليه البخاري ومسلم في صفحة رقم ٢٠١ ، طبعة البابي الحلبي بدون تاريخ .

(٣) تلبيس ابليس : ص ١٥٨ .

ويسهب ابن الجوزي في توضيح موقف الجنيد ، وهو شيخ التصوف والصوفية ، وكونه عد البعد عن الكتاب والسنة فيما قل وما كثر من شؤون الحياة موجباً للرد وعدم القبول ، حتى ينقل عن أبي سليمان الداراني قوله على ما يرويه عنه الجنيد :

«ربما تقع في نفس النكتة من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة »[1] .

ويتتبع ابن الجوزي كل نص منسوب للجنيد فيه إشادة باتباع الشريعة وإقامة أحكامها والالتزام بالفرائض ، وأن ذلك وحده طريق الخلاص يوم الحساب ، فيورد عن جعفر الخلدي أنه قال : رأيت الجنيد في النوم فقلت له ما فعل الله بك ؟ قال : طاحت تلك الإشارات وغابت تلك العبارات ، وفنيت تلك العلوم ، ونفدت تلك الرسوم ، وما نفعنا إلاركيعات كنا نركعها في السحر[2] .

وبإسناد عن طيفور البسطامي يقول : سمعت موسى بن عيسى يقول : قال لي أبي قال أبو يزيد : لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود .

وقال أيضاً : من ترك قراءة القرآن والتقشف ولزوم الجماعة وحضور الجنائز وعيادة المرضى وادعى بهذا الشأن ، فهو مبتدع[3] .

فابن الجوزي يورد هذه النقول عن أوائل المتصوفة اثباتاً لأنهم التزموا الكتاب والسنة ولم يقولوا بهجر الجماعة وتحطيم العلاقات الاجتماعية ، إلا أنه لا يعفيهم من بيان تلبيس ابليس عليهم ، محدداً وجوه هذا التلبيس ، حيث يقول :

«وكان أوائل الصوفية يقرون بأن التعويل على الكتاب والسنة وإنما لبس الشيطان عليهم لقلة علمهم »[4] .

وفي موضع آخر يقول : «وعلى هذا كان أوائل القوم ، فلبس ابليس عليهم في أشياء ثم لبس على من بعدهم من تابعيهم ، فكلما مضى قرن زاد طمعه في القرن الثاني فزاد تلبيسه عليهم إلى أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن[5]» .

---

(١) المرجع السابق : ص ١٦٢ .

(٢) صفوة الصفوة : ٢/٢٣٥ .

(٣) تلبيس ابليس : ص ١٦٢ .

(٤) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٥) المرجع السابق : ص ١٥٨ .

فابن الجوزي يرى أن مفتاح الشر فيما أصاب التصوف من ابتداع وافتراق عن منهج أهل السنة فان أوائل الصوفية وان كانوا قد قالوا باتباع الكتاب والسنة ، إلا أنهم لم يشتغلوا بالعلم وتحصيل أحكام الدين من مصادرها ليفقهواما أمر الله به وما نهى عنه ، فنجم عن ذلك ان نبتت بينهم الخرافة ، فظلت تنمو وتفرخ مع غلبة الجهل وتباعد الزمان حتى تردى أواخرهم فيما لم يترد فيه الأوائل ، ومن ثم كانت هذه البدع والتحريفات التي قال بها القوم وزينوا بها هجر الحياة والزوجة والولد ومخالفة الشريعة في كل ما أثرت به .

ولو كان القائلون بالتصوف قد تزودوا بالعلم وتعمقوا في تحصيل الفقه بينهم بدينهم وألموا بسيرة الرسول وحضه على العلم ، لاستبان لهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم آثر العلم والتفقه في الدين على كل شيء ، وفي ذلك قوله (ص) لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه : ــ

« لأن يهدي الله بك رجلاً خير لك من حمر النعم [1] » .

هذا هو موقف صاحب الدعوة ، وهو امتثال لقول الله تعالى حضاً على طلب العلم والتفقه في الدين : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ [2] .

وقد أشاد الفقهاء جميعاً وعلى رأسهم الأئمة الأربعة بقيمة العلم ، فلو اتبع هؤلاء الصوفية منهج السلف الصالح ، لما تردوا في المحدثات من الأمور ولانصاعوا لقوله صلى الله عليه وسلم : « كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار » [3] .

وشر هذه البدع والمحدثات القول بظاهر للشريعة وباطن ، وهو ما ينكره ابن الجوزي ويعيبه على القائلين به ويصفهم بالجهل مقرراً بحق أن الشريعة كلها حقائق [4] سواء ما جاء من الأحكام على سبيل الرخصة أو العزيمة .

وما أكثر النقول التي تتحدث عن خط الصوفية من قيمة العلم « فعن أبي

---

(١) صيد الخاطر : ٦٦/١ .

(٢) سورة التوبة : ١٢٢ .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

(٤) تلبيس ابليس : ص ٣١٣ .

الحسن غلام شعوانة البصرة يقول : « جاء رجل إلى سهل بن عبد الله وبيده محبرة وكتاب فقال لسهل : جئت أكتب شيئاً ينفعني الله به . فقال : اكتب إن استطعت أن تلقى الله وبيدك المحبرة والكتاب فافعل ، فقال : يا أبا محمد أفدني فائدة ، فقال : الدنيا كلها جهل إلا ما كان علماً ، والعلم حجة إلا ما كان عملاً ، والعمل كله موقف إلا ما كان منه على الكتاب والسنة ، وتقوم السنة على التقوى[1] » .

وقد وصل الأمر بالمتصوفة إلى حد دفن الكتب وإلقائها في المياه والأنهار وإذا رأوا محبرة مع أحد منهم قالوا له : استر عورتك . ونقل عن أحد أشياخهم وهو الشبلي قوله :

إذا طـــالبـــوا بعلـــم الـــورق بـــرزت لهـــم بعلـم الخرق[2]

ولأن ابن الجوزي يذهب في تقدير العلم إلى حد قوله فيه : « بأنه هو الأصل الأعظم والنور الأكبر وربما كان تقليب الأوراق أفضل من الصوم والصلاة والحج والغزو[3] . فإن هجومه على هجر المتصوفة للعلم وتحريق الكتب ، كان حاداً لا وسيطة فيه ، فيعلل سلوكهم هذا بأنه من ناحية دال على اختيارهم طريق الظلمة ، ودال من ناحية أخرى على خوفهم من العلم أن يكشف عيوبهم وبعد أقوالهم عن الجادة ومخالفتها لمنهج الرسول صلى الله عليه وسلم مضافاً إلى ذلك أنه يرى في إحراقهم كتبهم وجه حرمة لإضاعة المال ، فان كان فيها علم نافع كانت حرمة أخرى . وكل هذا يراه ابن الجوزي مع احسان الظن بهم ، أما إذا غلب جانب سوء الظن بهم ، فإن تحريقهم كتبهم دلالة احتوائها على علم غير مفيد وتخليط وأرادوا بدفنها إخفاء مثالبهم .

ولا يسع الباحث المدقق إلا أن يضم صوته في هذه المسألة إلى ابن الجوزي ، فقد حض الإسلام على طلب العلم والتماسه من مصادره ومظانه أنى وجدها ، وحسبنا أن نصغي إلى الوحي المنزل بالرسالة من لدن رب العالمين ، يستهل الكتاب المكنون بقوله تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم ﴾[4] . ثم تكون ثاني السور في

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٣١٣ .

(٢) صيد الخاطر : ١/١٤٤ ، ٦٠ .

(٣) المرجع السابق : ١/١٤٦ .

(٤) سورة العلق : من ١ — ٥ .

ترتيب النزول حسب ما عليه المصحف الشريف بالرسم العثماني سورة القلم ومفتتحها أول قسم أقسم به الله تعالى ﴿ ن . والقلم وما يسطرون ﴾[1] . والحكمة بادية لكل ذي عينين في أمر الله بالعلم وربط العلم بالقلم «الذي علم بالقلم» . فليس لكائن من كان بعد ذلك أن يزعم استغناءه عن العلم أو أنه يحصل العلم من مصادر أخرى بعيداً عن القلم والقرطاس كما زعم الشبلي ، فما أسند إليه من قوله :

«إذا طالبوا بعلم الورق برزت لهم بعلم الخرق»[2]

وما أبعد هذا عن منهج المكلف بالدعوة صلى الله عليه وسلم القائل : «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة ، وأن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وأن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء ، وأن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب ، وأن العلماء ورثة الأنبياء ، وأن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر[3]» .

والذي جعل فداء الأسير من كفار مكة بعد غزوة بدر الكبرى أن يعلم بعض المسلمين القراءة والكتابة . وأن في حاضر المسلمين وماضيهم لعبرة ، فقد كانوا ملء سمع الدنيا وبصرها يوم التزموا كتاب الله وسنة رسوله وأضاءوا بالعلم صدورهم ، فلما أدركتهم عصور الانحطاط كان مرد ذلك عند كل باحث مدقق حتى من من غير المسلمين إلى ترك العلم والتعلق بالخرافة والجمود عند حدود التقليد .

ونتابع عمق الفجوة بين حال القوم وأوامر الشارع الحكيم في الفصول الضافية التي عقدها ابن الجوزي للحديث في هذا الشأن ، فهو يرى أن تلبيس ابليس وصل بهم إلى كل ما يتعارض مع الحق والصواب حتى صنف لهم الحارث المحاسبي أقوالاً مبتدعة لتزيين الزهد وفهمه على أنه هجر الحياة والتجرد من المال والسياحة في الوديان والتشبيب بالمردان والولع بالجمال .... ثم جاء من بعد الحارث المحاسبي آخرون أضافوا مبتدعات ورسوماً وأحوالاً أصبحت لصيقة بالتصوف مرتبطة به دالة عند العموم عليه ، مثل الرقعة والسماع ، والوجد والرقص والتصفيق ، وإذ

---

(١) سورة القلم : ١ .

(٢) صيد الخاطر : ١٤٥/١ .

(٣) رواه أبو داود في سننه بسنده عن أبي الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وجدوا أن أحوالهم هذه ليس لهم عليها من العلم برهان ولا يسعفهم على القول بها من كتاب الله دليل ، ولا يرد في السنة ما يؤيدها بحال أو مقال ، فقد ارتكسوا في قول آخر وخطوا في تيه البعد عن الإسلام خطوة خطيرة ، فتستروا ببهتان أشاعوه ثم اعتقدوه ، مفاده أن للشريعة ظاهراً وباطناً ، وأنهم لا يشتغلون بالظاهر لأنه عمل الفقهاء والعلماء ، وإنما هم أرباب الباطن . واستحق بعضهم بهذا الزعم التحلل من سائر الفرائض والأحكام بدعوى أنهم أهل عشق الحق والهيمان فيه ، وأنهم بهذا العشق الإلهي غير مكلفين . ويسميهم ابن الجوزي بأنهم بين الكفر والبدعة ، وقد أمعن الشيطان في تلبيسه عليهم حتى ظهرمنهم من قال بالحلول ومن قال بالاتحادكالحلاج والبسطامي وقد ساند هذه البدع كتاب صنفه لهم في هذا الشأن أقوالاً مثل أبو عبد الرحمن والسلمي واضع كتاب (السنن) لخدمة منهج التصوف الذي يهاجمه. ابن الجوزي ناعتاً إياه بأنه غير ثقة وأنه كان يضع للصوفيه الأحاديث . ثم جاء أبو نصر السراج فصنف لهم (لمع الصوفية) الذي يصفه ابن الجوزي بأنه مليء بالاعتقاد القبيح والكلام المرذول . ويندد ابن الجوزي بما ذكره أبو نعيم الأصبهاني في كتابه «حلية الأولياء» إذ ذكر بين من سماهم صوفية أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً وسادات الصحابة رضي الله عنهم ـ وذكر أيضاً شريحا القاضي والحسن البصري وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل والسلمي في «طبقات الصوفية» بأن أشار إليهم بأنهم من الزهاد .

ومن الآثار العلمية التي تركها لنا ابن الجوزي كتابه «صفوة الصفوة» الذي قام فيه على مراجعة كتاب الأصبهاني «حلية الأولياء» فطرح فيه كل شائبة ونفاه من الدخل وصحح ما ذهب إليه الأصبهاني من اعتباره الصحابة رضوان الله عليهم من الصوفية ومنهم الخلفاء الراشدون وسجل ملاحظته على الأصبهاني أنه أهمل ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأس الصحابة والتابعين ، وكان كتاب «صفوة الصفوة» حلقة في سلسلة مؤلفات ابن الجوزي التي تصدى بها لتحريفات الصوفية وتخليطهم ولم يدع كاتباً أو عالماًساير الصوفية وقال بقولهم الا وتصدى له وأبطل حجته ، حتى أبا حامد الطوسي الملقب بالغزالي لقي من قلم ابن الجوزي كل تقريع وتنديد على هجرانه التدريس وانخراطه في سلك الصوفية وتصنيفه كتابه «الاحياء» الذي قال عنه ابن الجوزي انه «كتبه – أي الغزالي – على طريقة القوم وملأه بالأحاديث الباطلة وهو لا يعلم بطلانها ، وتكلم في علم المكاشفة وخرج عن قانون الفقه وقال : «المراد بالكواكب والشمس والقمر واللواتي رآهن ابراهيم صلوات

الله عليه أنواراً هي حجب الله عز وجل ، ولم يرد هذه المعروفات وهذا من جنس كلام الباطنية »[1] . ولأهمية موقف ابن الجوزي من الإمام الغزالي ، فقد أفردنا فصلاً خاصاً نتابع خلاله بعد هذا الفصل تفصيل القول في هذا الموقف ودليل ابن الجوزي وحجته فيه .

وبعد هذا العرض المجمل لموقف ابن الجوزي من الصوفية ، والذي يقوم أساساً على وزن أعمالهم بميزان الكتاب والسنة ، ورد انحرافهم عن الطريق المستقيم عند الأوائل عنهم إلى قلة علمهم ، نأتي إلى تحديد نظرة ابن الجوزي إلى التصوف والمتصوفين عموماً ، فنعالج ذلك في نقاط خمس :

أولاً : المنهج الذي التزمه ابن الجوزي في موقفه من الصوفية وأفعالهم .

ثانياً : تخليط الصوفية في تفسير آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية ورده عليهم .

ثالثاً : موقفه مما ادعوه من كرامات وما أظهروه من شطحات .

رابعاً : جملة أفعالهم المنكرة وارتكابهم ما نهى الله عنه تحت أسماء أحلوا بها ما حرم الله .

خامساً : ما ارتضاه ابن الجوزي من سلوك البعض منهم .

أولاً ـ المنهج الذي التزمه ابن الجوزي في موقفه من الصوفية :

عرف ابن الجوزي مثلما عرف شيخه ابن عقيل بمعاداة الصوفية ، بيد أن فقيهنا الذي نترجم له لم يكن يصدر في عدائه لهم من منطلق أنه فقيه وشأن معظم الفقهاء على عهده عداء التصوف والتنديد بهم ، بل تميز ابن الجوزي بأنه سلك في نقد هؤلاء القوم والحديث عن أفعالهم مسلك البحث والاستقصاء واثبات الفعل لهم مسنداً وإيراد القول عنهم ملحقاً بمصدره ، فلم يركن إلى الاتهام بغير دليل أو إلقاء القول حولهم على عواهنه بدون تمحيص ، ثم عرض لأقوالهم بعد صحة إسنادها إليهم فبين ما يشوبها من خلط وبعد عن حجة الكتاب وسنة المبعوث صلى الله عليه وسلم ، وفرق في نظرته إليهم بين من كان من الصوفية وبين المتشبهين بهم ، إيثاراً لجانب الإنصاف في المؤاخذة وعدم التطفيف في المكيال . ثم عني ابن الجوزي

(١) تلبيس ابليس : ص ١٦٠ ، ١٦١ .

بتوضيح الجانب الموضوعي من خصومته للصوفية ، وأنه لا يحفزه على نقدهم هوى النفس أو رغبة في النيل من شخص . ولنستمع إليه يقول في هذا المقام :

« فأما المتشبهين بالقوم وليسوا منهم فأغلاطهم كثيرة ، ونحن نذكر بعض ما بلغنا من أغلاط القوم والله يعلم أننا لم نقصد ببيان غلط الغالط إلا تنزيه الشريعة والغيرة عليها من الدخل ، وما علينا من القائل والفاعل وإنما نؤدي بذلك أمانة العلم ، وما زال العلماء يبين كل واحد منهم غلط صاحبه قصداً لبيان الحق لا لإظهار عيب الغالط ، ولا اعتبار بقول جاهل يقول : كيف يرد على فلان الزاهد المتبرك به ، لأن الانقياد إنما يكون لما جاءت به الشريعة لا إلى الأشخاص »[1] .

وهكذا يستبين لنا بجلاء من النص المتقدم أن ابن الجوزي يؤسس منهجه في نقد الصوفية على : ـ

أ ـ البعد عن تجريح الأشخاص والوقوف عند حدود تقييم الأفعال لكشف الفاسد وإقرار الصالح وهو قمة الموضوعية في النقد .

ب ـ تحديد الهدف من النقد وهو حماية الشريعة ودرء تحريفها باسم الدين ، وهو بذلك يضع أساس النقد البناء .

جـ ـ الحض على عدم الشغف بتقليد الأشخاص ، وجعل الانقياد والولاء للشريعة وحدها ، وهو ما أوضحناه بتفصيل أوفى في الفصل الخاص بموقف ابن الجوزي من العقل والتقليد في الباب الثاني من الرسالة .

ثانياً ـ تخليط الصوفية في تفسير آيات القرآن الكريم ورد ابن الجوزي عليهم :

للصوفية في تناول آيات القرآن الكريم بالتفسير منحى لا يرتضيه فقيه فضلاً عما يبدو فيه من تعمل في تطويع الآيات لالتباس أهواء الصوفية وستر الذميم من أفعالهم من ذلك أن أبا العباس بن عطا ،حين سئل عن تفسير قوله تعالى :

﴿ فنجيناك من الغم وفتناك فتونا ﴾[2] قال : « نجيناك من الغم بقومك وفتناك بنا عن سوانا »[3] . وابن الجوزي إذ يورد هذه الرواية عن أبي العباس بن عطا ،

---

(١) تلبيس ابليس : ص ١٦٣ .

(٢) سورة طه : ٤٠ .

(٣) تلبيس ابليس : ص ٣٢٠ .

يعلق عليها بانكار نسبة الكليم إلى الافتتان بمحبة الله سبحانه . وعن أبي العباس بن عطاء أيضاً أنه سئل عن تفسير قوله تعالى : ﴿ فأما ان كان من المقربين . فروح وريحان وجنة نعيم ﴾[1] .

فقال : الروح النظر إلى وجه الله عز وجل ، والريحان الاستماع لكلامه ، وجنة نعيم هو أن لا يحتجب فيها عن الله عز وجل .

ويعلق ابن الجوزي على هذا القول إنه على خلاف أقوال المفسرين ، وذكر أن أبا عبد الرحمن السلمي جمع للصوفية من كلامهم في تفسير القرآن الذي أكثره هذيان وغير صحيح نحو مجلدين سماه حقائق التفسير[2] .

وإذ استحل الصوفية لأنفسهم الخوض في آيات الله تعالى بغير علم ولا برهان ، فقد أفضى بهم ذلك إلى الخوض فيما هو ابطال لنصوص ثابتة السند عن الرسول صلى الله عليه وسلم فقد سئل الشبلي : «لم لا يقول لا إله إلا الله . فقال : أستحي أن أوجه اثباتاً بعد نفي فألح عليه السائل بأنه يريد حجة أقوى من هذه ، فقال : أخشى أني أؤخذ في كلمة الوجود ولا أصل إلى كلمة الإقرار»[3] .

وواضح ما في القول المنسوب إلى الشبلي من بعد عن الحق وتخليط لا أساس له من الدين ، حيث ان قول لا إله إلا الله ركن أساسي من أركان الدين الإسلامي . فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بسند صحيح أثبته البخاري ومسلم أنه كان يقول في دبر كل صلاة لا إله إلا الله وحده لا شريك له . وكان صلى الله عليه وسلم يقول إذا قام لصلاة الليل : لا إله إلا أنت وذكر الثواب العظيم لمن قال لا إله إلا الله ، بل لقد وردت الآيات العديدة في القرآن الكريم تذكر على لسان الأنبياء السابقين ترديدهم لكلمة لا إله إلا الله . من ذلك قوله تعالى على لسان سيدنا يونس عليه السلام : ﴿ فنادى في الظلمات أنه لا إله إلا أنت سبحانك اني كنت من الظالمين ﴾[4] ـ ونعى الله تعالى على المشركين بقوله : ﴿ إذا قيل لهم لا إله إلا الله

---

(١) سورة الواقعة : ٨٨ ، ٨٩ .
(٢) تلبيس ابليس : ص ٣٢٠ .
(٣) المرجع السابق : ص ٣٢٦ .
(٤) سورة الأنبياء : ٨٧ .

يستكبرون ﴾[1] ـ فقول الشبلي تحريف للكلم عن مواضعه ما كان لابن الجوزي الفقيه إلا أن ينكره .

وبعد أن يندد ابن الجوزي بتخليط الصوفية في تفسير الآيات وتعطيل حكم نصوص ثابتة ، يكشف عن تخليطهم في أحكام الفقه فيذكر في «صيد الخاطر» قوله :

«ولقد بلغنا في الحديث عن بعض من نعظمه ونزوره أنه كان على شاطئ دجلة فبال ثم تيمم . فقيل له : الماء قريب منك ، فقال : خفت ألا أبلغه[2] . فان التيمم يصح عند عدم وجود الماء ، فإذا كان الماء موجوداً ، كان تحريك اليدين بالتيمم عبثاً ، وهكذا فإن ترك القوم للعلم والفقه أدى بهم إلى عدم التفريق بين ما يجب وما لا يجب وقد قال ابن عباس رضي الله عنه : فقيه واحد أشد على ابليس من ألف عابد» .

ولا يورد ابن الجوزي هذا الفقه حتى يتبعه بقوله : «ومن سمع هذا الكلام فلا يظن انني أمدح من لا يعمل بعلمه ، وإنما أمدح العاملين بالعلم وهم أعلم بمصالح أنفسهم فقد كان فيهم من يصلح على خشن العيش كأحمد بن حنبل ، وكان فيهم من يستعمل رقيق العيش كسفيان الثوري مع ورعه ، ومالك مع تدينه ، والشافعي مع قوة فقهه[3] .

ثالثاً ـ موقفه مما ادعوه من كرامات وشطحات :

يربط ابن الجوزي بين الخوف الحق من الله وبين تمام العلم بأوامره تعالى فقهاً من قوله تعالى ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾[4] ويحتج لذلك بفعل الصحابة رضي الله عنهم حتى ان أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ وهو الذي ورد في شأنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لو وزن إيمان الأمة وإيمان أبي بكر لرجح إيمان أبي بكر على إيمان الأمة» يقول بانه يتمنى لو كان شعرة في صدر مؤمن ، وبلغ التواضع بعمر وصدق خشيته من الله أن يقول عند موته وهو الحاكم العادل الشهيد : «الويل

---

(١) سورة الصافات : ٣٥ .
(٢) صيد الخاطر : ٦٢/١ .
(٣) المرجع السابق : ٦٣/١ .
(٤) سورة فاطر : ٢٨ .

لعمر ان لم يغفر الله له» ... إلى غير ذلك من أقوال الصحابة وسادات التابعين ، لكن أشياخ التصوف لا يقفون حيث وقف أشياخ الصحابة من عدم الاغترار بالعمل والعجب به ، بل وصل الحد بأبي يزيد البسطامى أن يقول فيما روى مسنداً إليه : « وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على جهنم ، فسأله رجل : ولم ذاك يا أبا يزيد ؟ فقال : إني أعلم أن جهنم إذ رأتني تخمد فأكون رحمة للخلق »[1] .

وهذا القول لأبي اليزيد قمة الشطح وادعاء الكرامة في غرور دفع ابن الجوزي إلى التنديد به ، إذ يرى فيه تحقيراً لما عظم الله أمره وهو جهنم التي يقول الله فيها : ﴿ فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ﴾[2] . وقوله تعالى : ﴿ إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً ﴾[3] . إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي تشير إلى رهبة جهنم والعذاب فيها ، وللعجب فبرغم كل ذلك يرد على أبي يزيد قوله عن نفسه « سبحاني سبحاني ، ما أعظم شأني »[4] . وان هذه الشطحة البسطامية يقول الجنيد متأولاً لمقالة أبي اليزيد بأنه مستهلك في شهود الجلال ، فنطق بما استهلكه أذهله الحق عن رؤيته أباه ، فلم يشهد إلا الله فنعته . وقد هاجم ابن الجوزي تأويل الجنيد هذا .

هذا ويفرق ابن الجوزي بين هذه الشطحات وبين الكرامات المنسوبة لبعض الأولياء والصالحين ، فيقول إنه ليس من المنكرين لها بل يتبع ما صح ثم يعرف الصالحين عنده بأنهم الذين يتبعون الشرع ولا يتعبدون بآرائهم ، وفي الحديث أن بني إسرائيل شددوا فشدد الله عليهم[5] .

رابعاً ـ جملة أفعالهم المنكرة وارتكابهم ما نهى الله عنه :

المتمعن في أفعال الصوفية التي ينقدها ابن الجوزي ، يجد أنها أفعال تدور حول :

أ - تحريم ما أحل الله .

ب - أو استحلال ما حرم الله ونعته بأسماء أخرى .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٣٣٠ .

(٢) سورة الفرقان : ٢٤ .

(٣) سورة الفرقان : ١٢ .

(٤) تلبيس ابليس : ص ٣٣٢ .

(٥) صيد الخاطر : ٥٨/١ ، ٥٩ .

أ ـ تحريمهم ما أحل الله :

برغم أن الآيات الكريمة تسطع بنور التوجيه الرباني الذي يخاطب المؤمنون بأن الله سخر الأرض وما عليها لعبادته وتنكر الآيات تحريم ما أحل الله في مثل قوله تعالى ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ﴾[1] .

فان أدعياء التصوف زعموا أنهم يتعبدون لله بالتجرد من المال وهجر الزوجة والولد وهم في ذلك لا سند لهم من قول الرسول وفعله ، فقد أثر عنه صلى الله عليه وسلم حضه على تملك المال الحلال وانفاقه في وجوه الخير ، حتى انه لما نزل قوله تعالى ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾[2] ، كبر ذلك على المسلمين ، فقال عمر رضي الله عنه : أنا أخرج عنكم فانطلق فقال : يا نبي الله انه كبر على أصحابك هذه الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقي من أموالكم وإنما فرض المواريث لتكون لمن بعدكم »[3] .

ومن اجلاء الصحابة مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وابن مسعود والزبير من ملك المال الكثير وورثه بنيه من بعده ، فالمال الحلال الذي يؤدى عنه حق الزكاة مما أحل الله لعباده ، فلا سبيل إلى التجرد منه بدعوى صدق الإيمان .

والطيبات من الرزق ومنها المطعم الذي يقيم البدن ويعينه على احتمال رحلة الحياة واداء كل ما هو مطلوب من العبد من فرائض الدين والدنيا ، حلال للمؤمن بغير جدال فقد أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يأكل ما يوجد فان وجد لحماً أكله ، وكان صلى الله عليه وسلم يحب الحلوى ، ولم يمتنع صلى الله عليه وسلم عن مباح ، ولكنه كره كثرة الأكل فوق حد الشبع ، واللبس على وجه الاختيال والبطر ـ أما تنقيص الطعام إلى الحد المخل بحاجات البدن أو ترك البدن بغير لباس ليقيه الحر والبرد مع بعض التجمل ، فمخالف لروح الإسلام وعمل الرسول وصحبه.

والنكاح سنة من سنن الرسول ، أمر به والتزمه وكان له العديد من الزوجات اللائي استفاضت بذكرهن الأخبار ، ونزل بخطابهن القرآن ، وأمرهن بطاعته لئلا

---

(١) سورة الأعراف : ٣٢ .

(٢) سورة التوبة : ٣٤ .

(٣) رواه البخاري ومسلم وخرجه أبو داود في « السنن » ص ١٢٦ الجزء الثاني .

يبدله الله أزواجاً خيراً منهم : ﴿ عسى ربه ان طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن ﴾[1] .

فإذا جاء المتصوفة ليضيفوا إلى الدين ما لم يأذن به الله ، فلا يقربون النكاح ولا يتطلعون إلى إنجاب الذرية ، فهذا عمل كله بدعة واقتراف لما لم يأذن به الله وتحريم لما أحل الله .

ويدافع أعلام الصوفية عن ذلك المسلك مثل السهروردي صاحب «عوارف المعارف» فيقول «قال أبو سليمان الداراني ثلاث من طلبهن فقد ركن إلى الدنيا : من طلب معاش ، أو تزوج امرأة ، أو كتب الحديث ، وقال : ما رأيت أحداً من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته[2] .

ويستطرد السهروردي في نقل مثل هذه الأقوال بالإشادة والإعجاب فيقول : «وقيل لبشر بن الحرث أن الناس يتكلمون فيك ، فقال : ما يقولون ؟ قيل : يقولون إنه تارك للسنة يعني النكاح ، فقال : قولوا لهم أنا مشغول بالفرض عن السنة »[3] .

وبالنظر إلى أقوالهم هذه من ترك طلب العيش أو النكاح أو كتابة الحديث كل واحدة منهم مخالفة للسنة والشريعة ، وهذا ما دفع ابن الجوزي الفقيه إلى محاربتهم والتنديد بمثل هذه الأقوال التي لا سند لها من الشرع . وفي نفس الوقت مخالفة لطبيعة البشر مما أدى إلى انحراف أكثرهم عن طريق الجادة والحياة الشريفة المعتدلة من صحبة المردان والأحداث والنساء المحرمات وغير ذلك مما كان نهاية طبيعية لمثل هذا السلوك .

ويطالب القشيري المريد أن يثبت على عهده ويترك رفقة النساء فيقول : «ومن شأن المريد بل من طريقة سالكي هذا المذهب ترك قبول رفق النسوان فكيف التعرض لاستجلاب ذلك[4] ..

هذه بعض الأقوال التي وردت عن شيوخهم في هذا الصدد ويندد ابن الجوزي

---

(١) سورة التحريم : ٥ .

(٢) عوارف المعارف : السهروردي ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١١٨ .

(٤) الرسالة القشيرية : ص ١٨٦ .

بقول أبي سليمان الداراني في كتابه «تلبيس ابليس» فيقول : وهذا كله مخالف للشرع وكيف لا يطلب الحديث والملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم ، وكيف لا يطلب المعاش وقد قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لأن أموت من سعي رجلي أطلب كفاف وجهي أحب إليّ من أن أموت غازياً في سبيل الله ، وكيف لا يتزوج وصاحب الشرع يقول : تناكحوا تناسلوا[١] .

ويضيف ابن الجوزي إلى ذلك أن هذه الأعمال جميعها تخالف الشرع ، وإنما قصد متأخروا الصوفية بها التفاخر بالزهد ليعظموا من العوام بهذا المسلك وما هي إلا رهبانية نهى عنها الإسلام . والله تعالى منّ على الخلق بقوله : ﴿ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ﴾[٢] .

ب ـ استحلالهم ما حرم الله :

والذين حرموا ما أحل الله لهم افتراء عليه ، لبس عليهم الشيطان من قبيل آخر فاستحلوا ما حرم الله بعد أن احتالوا فنعتوا المحرم بغير نعته وسموه بغير اسمه ، فكان من جملة فعلهم القبيح في ذلك ما عبر عنه ابن عقيل شيخ ابن الجوزي بقوله : « عبرت الصوفية عن الحرام بعبارات غيروا لها الأسماء مع حصول المعنى فقالوا في الاجتماع على الطيبة والغناء والخنكرة أوقات ، وقالوا في المردان شب ، وفي المعشوقة أخت ، وفي المحبة مريدة ، وفي الرقص والطرب وجد ، وفي مناح اللعهود والبطالة رباط ، وهذا التغير للأسماء لا يباح »[٣] .

ومن جنس ما ابتدعوه وأحلوه لأنفسهم الرقص ، وبلغ بهم التخليط في تفسير الآيات حد الاجتراء على تفسير قوله تعالى : ﴿ اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب ﴾[٤] بقولهم إن الركض الذي يأمر الله به عبده أيوب في الآية هو الرقص ، وقد عاب ابن الجوزي عليهم هذا القول وقال عنه فيما نقله عنه الإمام القرطبي في تفسيره « وهذا الاحتجاج بارد لأنه لو كان أمر بضرب الرجل فرحاً ، كان لهم منه شبهة وإنما أمر بضرب الرجل لينبع الماء »[٥] .

(١) تلبيس ابليس : ص ٢٨٥ .
(٢) سورة الروم : ٢١ .
(٣) تلبيس ابليس :ص ٣٣٨ .
(٤) سورة ص : ٤٢ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن . القرطبي . تفسير سورة ص ، صفحة ٥٦٥٩ ط ـ الشعب .

ومن أعيب ما عابه ابن الجوزي على المتصوفة صحبة المردان ، وقد قسم الصوفية في هذه البدعة إلى أقسام خص منهم :

١ – أخبث القوم ، قال عنهم انهم متشبهون بالصوفية ويقولون بالحلول . ومضمون قولهم هذا ان الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية أي حال في المستحسنات .

٢ – قسم ثان يتشبه بالصوفية في ملبسه ويقصدون الفسق .

٣ – قسم ثالث يستبيحون النظر إلى المستحسن ، وفي كتاب السلمي «سنن الصوفية» في أواخر الكتاب باب في جوامع رخصهم ، فذكر فيه الرقص والغناء والنظر إلى الوجه الحسن وهو رأي السلمي ، يستشهد بأحاديث يقطع ابن الجوزي بعدم صحتها – مثل : « اطلبوا الخير عند حسان الوجوه» ومثل : ثلاثة تجلو البصر : النظر إلى الخضرة ، والنظر إلى الماء ، والنظر إلى الوجه الحسن » .

٤ – قسم رابع : قوم يقولون نحن لا ننظر نظر شهوة وإنما ننظر نظر اعتبار ، فلا يضر النظر . ويرى ابن الجوزى فى هذا أنه تلاعب واحتيال حيث ان الطباع تتساوى ومن يدعى تنزيهاً خاصاً عن أبناء جنسه فى الطبع ادعى المحال ، وعن أبى القاسم الحريرى عن أبى الطيب الطبرى قال : بلغنى عن الطائفة التى تسمى السماع أنها تضيف إليه النظر إلى وجه الأمرد وربما زينته بالحلى والمصنعات من الثياب والحواشى ، وتزعم أنها تقصد بهذا الازدياد فى الإيمان بالنظر إلى المردان والاعتبار والاستدلال بالصنعة على الصانع . ويرى ابن الجوزى أن قولهم ذلك هو النهاية فى متابعة الهوى ومخادعة العقل ومخالفته العلم[1] . ثم يذكر أنه كان حسبهم الاستدلال بحسب أمر الله فى القرآن الكريم ، حيث يقول : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ﴾[3] .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٢٥٦ .

(٢) سورة الغاشية : آيات ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ .

(٣) سورة الأعراف : ١٨٥ .

ويستطرد ابن الجوزي إلى القول بانه كان يجدر بهؤلاء الصوفية أن ينصرفوا إلى معرفة الله عن طريق التأمل في ملكوته وخلقه ودقة صنعته في الموجودات على اختلافها ، وليس في الأمرد الحسن الصورة ، لأن النظر إلى المردان يوقع في الزلل ، وان لم يحدث الوقوع يستنفد الكثير في مقاومة النفس وصدها عن الفاحشة ، وذلك تضييع للمجهود والزمان بدل العمل بما ينفع في الآخرة ، وحتى لو كان الناظر إلى وجه الأمرد الحسن الصورة عاملاً على كبح جماح شهوته ، حريصاً على التكفير عن وقوعه في خطأ الاشتهاء ، فإن هذا التكفير ذاته كثيراً ما يوقع الصوفي في معاص أخرى تستغرق عمره للتكفير عنها ، بل قد تذهب بحياته مثل ما روي عن ابن الصامت الصوفي وما روي عن صوفي آخر كان ببلاد فارس ، « فابتلي بحدث فلم يملك نفسه ان دعته إلى فاحشة ، فراقب الله عز وجل ثم ندم على هذه الهمة ، وكان منزله على مكان عال ، ووراء منزله بحر من الماء ، فلما أخذته الندامة صعد السطح ورمى بنفسه إلى الماء ، وتلى قوله تعالى : ﴿ فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ﴾[1] فغرق في البحر »[2] .

ويصف ابن الجوزي عمل هذا الصوفي بأنه من تلبيس ابليس الذي رآه ان من تمام الندم قتل النفس ، وزين له الاستدلال بآية وردت في بني إسرائيل لا في المسلمين الذين نهوا عن قتل أنفسهم ، فقد قال الله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾[3] ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه البخاري بسنده : «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً» .

٥ – قسم خامس وقع في فتنة الأمرد واستحال عليه الفكاك منه فقتله للتخلص من هذا التعلق .

٦ – قسم سادس لم يقصدوا صحبة المردان لمتعة النظر بل لتنشئة هذا الصبي على الزهد ويصحبهم عن طريق الإرادة ، ولكن ابليس لبس عليهم فأوقعهم في المعاصي .

٧ – قسم سابع : قوم علموا أن صحبة المردان والنظر إليهم لا تجوز ولكنهم لم

---

(١) سورة البقرة : ٥٤ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٢٦٣ .

(٣) سورة البقرة : ١٩٥ .

يصبروا على ذلك ، وبإسناد عن الرازي يقول : قال يوسف بن الحسين : كل ما رأيتموني أفعله افعلوه إلا صحبة الأحداث فانها افتن الفتن ، ولقد عاهدت ربي أكثر من مائة مرة أن لا أصحب حدثاً ففسخها على حسن الخدود وقوام القدود وغنج العيونوما يسألني الله معهم عن معصية(١) .

هذه أقسام من المتصوفة الذين أولعوا بصحبة المردان ثم أخذوا يتلمسون تبرير أعمالهم وتعليلها فتخبطوا من ضلال إلى ضلال وارتكسوا في الفسوق والعصيان ، ولو كانوا تزودوا ، بالتقوى المؤسسة على العلم بالشريعة وأحكامها لعلموا حدود ما أمر الله به وما نهى تعالى عنه ، ولوعوا لما يرويه سيدنا أنس ـ رضي الله عنه ـ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا تجالسوا أبناء الملوك فان النفوس تشتاق إليهم ما لا تشتاق إلى الجواري والعوائق وعن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا تملأوا أعينكم من أولاد الملوك فإن لهم فتنة أشد من فتنة العذارى . وعن أبي هريرة قال : نهى الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحد الرجل النظر إلى الغلام الأمرد .

ولفرط ما كان لعادة اصطحاب المردان من شيوع في أوساط المتصوفة ، ولكثرة ما ارتبط بهذه العادة القبيحة من مفاسد وارتكاب الكبائر ، فقد استثارت نقمة الفقهاء وسخطهم ومن بينهم ابن الجوزي الذي صنف كتاباً بعنوان «ذم الهوى» أورد فيه الحديث مفصلاً عن هذه العادة ومثيلاتها ، ومقدار ما جنته على المجتمع الإسلامي حتى شاعت فيه ظواهر الانحلال وكثر في أوساطه التشبيب بالغزل الفاضح بالجمال ، ثم انضاف إلى ذلك اقدام شيوخ التصوف على إلباس النساء ذوات المحارم للخرقة مخالفين في ذلك شرع الله الذي لم يجعل للرجل الأجنبي سبيلاً إلى التطلع لغير زوجاته ، ونجم عن ذلك أن انخرط النسوة في الخلاعة وافتتن عن أزواجهن ، وهدمت بذلك قوانين الشرع والدين . كل ذلك تحت ستار زائف من زعم المتصوفة أنهم أرباب حقائق لا يخضعون للشريعة الظاهرة ، وما كان السلف الصالح إلا عبيداً لله مسلمين للشريعة منقادين لأحكامها ، لا يؤمنون ببعض الكتاب ثم يكفرون ببعض برغم الفارق بين الشريعة والحقيقة ، لأن الشريعة ما وضعه الخالق لمصالح الخلق وما سوى ذلك من القاء الشياطين .

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٢٦٤ .

ولعلنا بهذا العرض والتحليل نكون قد أوضحنا ما وسعنا الجهد قدراً لإمكان وجهة نظر ابن الجوزي في انحرافات المتصوفة وأدعياء التصوف ، وسنزيد الأمر بياناً في الفصل الذي خصصناه لمناقشة موقف ابن الجوزي من الغزالي على أساس ما كان للأخير من مواقف مشايعة للتصوف مبررة للشطحات والكرامات ، ثم نتبع ذلك ببيان حدود التصوف المشروع كما يراه ابن الجوزي ، ونجعل خاتمة هذا الباب الحديث عن الأخلاق عند ابن الجوزي .

الفصل الثالث

موقف ابن الجوزي من الغزالي

قدمنا في مدخل الباب اننا سنفرد لموقف ابن الجوزي من الغزالي فصلاً خاصاً بحسبان أبي حامد الطوسي عهدة القائلين بتبرير التصوف على النحو الذي صنف فيه كتابه « الإحياء » والحق أن أسباباً أخرى تساند السبب آنف الذكر وتحفز على عرض موقف ابن الجوزي من الغزالي بشيء من التفصيل والبيان ، وأخص هذه الأسباب وجوه التشابه في عصر كل منهما ومن ثم تشابه المشاكل الفكرية التي تصديا لعلاجها كل على حدة ، فقد عاش الغزالي في القرن الخامس الهجري وودع الحياة في مستهل القرن السادس وابتدأ ابن الجوزى رحلة العمر من حيث ارتحل الغزالى وسلخ القرن السادس يكابد الحياة وامتد به العمر حتى أواخره ، والقرنان الهجريان على ما سبق وبينا من مظاهر الحياة المادية والاقتصادية والفكرية الواحدة ، فلا عجب أن وجدنا القضايا التي جابهها الغزالي سواء في الجانب الفلسفي أو التصوفي أو الأخلاقي أو السياسي هي بذاتها القضايا التي عالجها ابن الجوزي وحرص على أن يقول كلمته فيها .

والسمة الجامعة بين الرجلين والتي لا تخطئها العين المتبعة لمؤلفات كل منهما أن كليهما يضيق بالتقليد والمقلدين ويعتبره غضاً من شرف العقل الذي كرم الله به بني آدم كذلك كان كلاهما حريصاً على التزود من كل نبع ثقافي يمكن التزود منه ، فللغزالي جولاته في محيط الفلسفة وترجماتها ثم إلمامه بما ورد في الأسفار المقدسة لأهل الكتاب وله في مؤلفاته قصص تعود إلى مصادرها في الإنجيل والكتب المسيحية ، والشأن كذلك عند ابن الجوزي مع التسليم بأنه في هذا المقام من الإلمام بالثقافات الأخرى ليس على قدم الغزالي ولا قدر باعه ، إذ لا شك أن ابن الجوزي عربي الثقافة إسلامى المعرفة على النحو الذي طبع المدرسة الحنبلية عامة ، وابن الجوزي أحد أعلامها بيقين ، إلا أنه كثيراً ما أورد في كتبه إشارات تنبئ عن إلمامه

ببعض القصص عند الأولين مثل ما يرويه في كتابه «المواعظ والمجالس» من أن عيسى عليه السلام مر في نفر من أصحابه بجمجمة نخرة هائلة فقال له أصحابه يا روح الله لو دعوت الله أن ينطق هذه الجمجمة حتى تخبرنا بما رأته من العجائب لرجونا أن ننتفع بذلك ، قال : فصلى عيسى عليه السلام ركعتين ودعا الله فأنطق الجمجمة فقالت يا روح الله سل عما تريد فقد أمرني الله أن أخبرك بما سألت عنه ، فقال عيسى عليه السلام قد كنت في الدنيا هذه ، فقالت الجمجمة : يا روح الله كنت ملك في هذه الأرض عشت فيها ألف سنة وولدت ألف ولد ، وفتحت ألف مدينة وهزمت ألف جيش ، وقتلت ألف ملك جبار ثم كان الموت ، ولقد امتحنت هذه الدنيا فلم أر شيئاً أنفع من الزهد في الدنيا ولم أر هلاك كل أحد إلا في الحرص والطمع ، ولم أجد العزاء إلا في الرضا بما قسم الله عز وجل[1] .

ومن التوافق الفكري المثير للتأمل بين الرجلين ، ان نطالع في كتاب « الإحياء » الذي صنفه الغزالي قوله : «ولعلنا ان أمهل الزمان صنفنا كتاباً على الخصوص نسميه «تلبيس ابليس» فانه قد انتشر الآن تلبيسه في البلاد والعباد لا سيما في المذاهب والاعتقادات حتى لم يبق من الخيرات إلا رسمها كل ذلك إذعاناً لتلبيسات الشيطان[2] ـ حتى إذا رجعنا إلى صاحبنا ابن الجوزي ألفيناه قد صنف كتابه «تلبيس إبليس» وجعل موضوعه على النحو الذي أراد الغزالي أن يكون موضوعاً لكتاب يسميه تلبيس ابليس ، ونسجل هنا أن ابن الجوزي لم يضمن كتابه «تلبيس ابليس» أي إشارة تنم عن أنه استوحى تنفيذ الفكرة التي عبر عنها الغزالي .

كذلك فإن موضوعات كثيرة عالجها كل من الغزالي وابن الجوزي على حدة ، بيد أن علاجهما كان متوافقاً إلى حد بعيد ، فلكل منهما حديث عن الخلوة يجيزها تارة ويمنعها أخرى ، هكذا جرى الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»[3] وعلى

---

(١) خ ـ المواعظ والمجالس . ص ٤٤ أ ، رقم ٩٧٦ تصوف بدار الكتب المصرية .
(٢) إحياء علوم الدين : ٣٩/٣ .
(٣) المنقذ من الضلال : ص ١٢٩ .

النهج ذاته كان موقف ابن الجوزي في عديد كتبه[1] .

هذه بعض معالم التوافق الفكري بين المفكرين ، والسابق فيهما هو الغزالي ، فمن ثم كان المستفيد بيقين هو ابن الجوزي الذي أخذ الكثير من الغزالي وضمنه عديد كتبه واتخذ منه حيال ذلك موقف المعارضة أحياناً والمعاضدة حيناً ، وسنعالج هذين الموقفين كلاً على حدة فيما يلي :-

أولاً ـ تأثر ابن الجوزي بالغزالي :

كان الغزالي موسوعة من العلوم والمعارف بحق ، لم يترك لوناً من ألوان المعرفة إلا وكان له فيه نصيب حصله واستوعبه ثم صنفه في مؤلف من مؤلفاته العديدة ، فقد ألف في الأصول والفقه الشافعي كتباً تعتبر من الأمهات في بابها كالوجيز والوسيط والبسيط ولم يقف عند حدود الإلمام بعلوم السلف بل تمثل كل ثقافة عصره تقريباً ، فقرأ كتب الفلاسفة مثل رسائل اخوان الصفا ومؤلفات الفارابي (٣٣٩ هـ) وابن سينا (٤٢٨ هـ) ومسكويه (٤٢١ هـ) ، وأخذ عن هذين الأخيرين كثيراً من آرائهما الفلسفية ، وخاصة من كتاب « النجاة » لابن سينا ، وكتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه ، ولم يلبث أن كان ذا باع طويل في مناقشة آراء الفلاسفة والرد عليها وتوهين حججهم بمثل ما قدمه في كتابيه « مقاصد الفلاسفة » و« تهافت الفلاسفة » . ثم جمع إلى ثقافة الأقدمين الفلسفة ومناقشتها للإلمام بما كتبه أئمة التصوف كآثار أبي طالب المكي (٣٨٦ هـ) والقشيري (٤٦٥ هـ) والمحاسبي والجنيد وغيرهم كما كان الغزالي ملماً بالقرآن الكريم والحديث على ضعف في الرواية وعدم قدرة على التضلع في علوم الحديث ، وهو الأمر الذي كان الغزالي يستشعره من نفسه ، فحاول جاهداً في أخريات أيامه أن يعوضه بالعكوف على دراسة الحديث وطرقه .

وإذا كان الغزالي بهذا التنوع في معرفته ، فقد كان حتماً أن يكون في منهجه الفكري على النحو الذي يتفق مع تعدد مصادره الثقافية ، بمعنى أنه كان معتداً بنفسه

---

(١) صيد الخاطر : ٧٣/١ ، ٣٦٨/٢ – رسالة ابن الجوزي إلى ابنه ص ٨٥ ، ٨٩ ، تلبيس ابليس ٢٧٨ ، مختصر منهاج القاصدين ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، خ ـ المقامات الجوزية في المعاني الوعظية ص ٢٠١ ، مخطوط رقم ٤٩٤ أدب بدار الكتب المصرية .

واثقاً من خطوه على درب المعرفة ، وأورثه ذلك استعلاء على التقليد وضيقاً بالمقلدين وتمثل ذلك في أنه وهو الأشعري مذهباً وجه النقد لكثير من آرائهم ، ومع اعجابه بفقه الشافعي وتعبده به كان له اجتهاده في عديد من المسائل والآراء . ويطالع الباحث في كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة »[1] العديد من مواقف النقد للتقليد وشجب المتعنتين في اعتناق مذهب من المذاهب .

فإذا أمعنا النظر في جوانب شخصية ابن الجوزي وعرضنا لتقييم مواقفه من قضايا عصره لمسنا ذات الخصائص من اعتداد بالنفس وضيق بالتقليد وقدرة على مواجهة الخصوم وتحليل الآراء المخالفة وتفنيدها ، ومن وجود التشابه في تكوين شخصيتهما .

إن الغزالي المشهود له بالسماحة في القضايا الخلافية وسعة أفقه وعدم تزمته مع معارضيه ، يجد شبيهاً له في ابن الجوزي الذي كان مع انتسابه للمذهب الحنبلي واعتزازه بإمام المذهب أحمد بن حنبل رضي الله عنه شديد النقمة على تعصب الحنابلة . وكتاباته في ذلك صريحة كما نطالعها في كتابه « المنتظم »[2] الذي ينقد خلالها مواقف بعض الحنابلة سواء في تشددهم الفكري أو في أسلوب علاقاتهم الاجتماعية الذي أدى بهم إلى الوقوع في الفتن والمعارك مع مخالفيهم مثل ما حدث بين الأشاعرة والحنابلة من تعصب جر إلى فتن ومعارك عند المدرسة النظامية في ٤٦٩ هـ ، كذلك عرف عن ابن الجوزي كما قدمنا ضيقه بالتقليد وعده إياه جناية على العقل الإنساني الذي هو أشرف ما وهب الله لابن آدم[3] .

ولا نجد ما نعبر به عن مدى إعجاب ابن الجوزي بالغزالي وعبقريته أدل مما سطره ابن الجوزي نفسه في كتابه « المنتظم » تعريفاً بأحداث سنة ٥٠٥ هـ ، وهى سنة وفاة الغزالي ، وفيه يقول ابن الجوزي : « وتفقه على أبي المعالي الجويني وبرع في النظر في مدة قريبة وقاوم الأقران وتوحد وصنف الكتب الحسان في الأصول والفروع التي انفرد بحسن وضعها وترتيبها وتحقيق الكلام فيها ، حتى انه صنف في حياة أستاذه الجويني ، فنظر الجويني إلى كتابه المسمى بـ « المنخول » فقال به : دفنتني وأنا حي

(١) ص : ٦ - ٨ .
(٢) المنتظم : ج ٩ - ١٠ .
(٣) تلبيس ابليس : ص ٧٩ .

هلا انتظرت أموت ؛ وأراد كتابك غطى على كتابي[1] ـ هذا ما قاله ابن الجوزي تعريفاً بالغزالي وعلو كعبه في المعرفة ، وقد تكرر هذا المعنى على لسان ابن الجوزي في مواضع شتى من مؤلفاته ، لكن هذا لا يحجب عن الأبصار موقف النقد واللوم الذي وقفه ابن الجوزي من الغزالي ، وهو ما سوف نعالجه فيما يلي : ـ

ثانياً ـ ما يأخذه ابن الجوزي على الغزالي :

مما هو محل ظن معظم الباحثين في تراث القرن الخامس أن الزعامة فيه كانت معقودة اللواء بلا مراء لأبي حامد الغزالي ، وإليه آل الصولجان الفكري ، فشن من مركزه العلمي هذا حملته النقدية على الاتجاهات المختلفة من فلسفية وشيعية باطنية وأصحاب النظريات الكلامية ، وترك في هذا المقام تراثاً ضخماً تناقلته الأجيال ، وتدارسه العلماء بالنقد وكان منهم من تعرض له بالتمحيص والتفنيد فضلاً عن النقد والتنديد ، وعلى رأس هؤلاء النقاد فقيهنا ابن الجوزي ، إذ لم يكن من العلماء الذين يهابون معارك الفكر أويحجمون عن منازلة الأقران تهيباً من مركزهم وظهورشأنهم ، وكان ذلك شأنه حيال تراث الغزالي فأقبل عليه يستوعبه ويتأمله بعين فاحصة ونظر سديد ، ولم يلبث أن اتخذ طريقه في وضوح وإصرار في إعادة وزن أعمال الغزالي والحكم عليه من الزاوية التي يراها ابن الجوزي وقبل أن نقدم على تبيان الوجوه التي تبلور فيها نقد ابن الجوزي للغزالي ، نقرر أن الحافز الأساسي وراء هذا النقد ، هو اختلاف المزاج الفكري لكل من الرجلين على ما ألمحنا إليه في كون ابن الجوزي عربي الثقافة إسلامي المعرفة حنبلي المذهب والمشرب ، وعماده في كل ما يقول التزام الكتاب والسنة ، بينما الغزالي موسوعي الثقافة عالمي الفكر محدود الرصيد من علوم الحديث ، شديد الرغبة في الكتابة والتصنيف والرد على المخالفين ، فدفعه هذا إلى كتابة عديد المؤلفات مع قلة الزاد من علوم الكتاب والسنة ، فكثرت في كتاباته أحاديث الآحاد وأحاديث أخرى ضعيفة ، والكثيرمن الأحاديث الموضوعة ، وهنا انبرى ابن الجوزي وهو بالأساس فقيه ليعيب على الغزالي احتجاجه بالموضوع من الحديث .

ويضاف إلى أبعاد الخلاف بين الرجلين أن الغزالي وهو ينتقل في أطوار حياته

(١) المنتظم : ١٦٨/٩ حوادث ٥٠٥ هـ .

المختلفة من طالب فقه إلى دارس فلسفة إلى مشتغل بعلوم الكلام ، انتهى به المطاف إلى الضيق بالحياة الدنيا وعدم الرضا عنها وتفضيل العزلة عليها ، وقاده هذا الاتجاه إلى الالتقاء مع الصوفية في نزعاتهم ثم جند نفسه للدفاع عن هذه النزعات ، وسجل في كتابه «احياء علوم الدين» فصولاً من هذا الدفاع ملأها بالأحاديث الموضوعة والروايات التاريخية المرسلة ، ولم يكن لمثل هذا أن يلقى من ابن الجوزي إلا كل معارضة ، وهو الذي جند قلمه لحرب النزعات الصوفية المبتدعة .

وحتى لا تضيع منا معالم وحدود الموضوع الذي نعالجه ، سنقتصر الحديث عن بعض المواقف التي اتخذها الصوفية ابتداعاً ودافع عنها الغزالي وندد بها ابن الجوزي ، وأخص هذه المسائل :

أ - العزلة
ب - السياحة والتجرد عن الأموال
جـ - محاربة النفس
د - الغناء والتشبب بالجمال
هـ التوكل وترك الأسباب

أ ـ العزلة :

أثر عن بعض الصحابة والتابعين إيثار الخلوة إلى أنفسهم والبعد عن ضجيج الحياة أوقاتاً يمارسون خلالها حساب النفس والتأمل وتذكر وحشة القبر والانفراد فيه ، والاستعداد ليوم الحساب ، لكن هذا السلوك لم يأخذ أبداً طابع الانعزال عن الحياة وترك المشاركة في نشاط الجماعة . ذلك لأن الإسلام دين جماعة وقيادة بمعنى أن العديد من أحكامه تصبح معطلة في حالة عدم مشاركة المسلم في حياة الجماعة ، فقد أوجب الإسلام العلم وحض على مجالسه ، وأوجب الجهاد وحث على صحبة العلماء ، بل انه من الحكم البليغة أن آيات القرآن الكريم على كثرة خطابها للمؤمنين لم يرد في صيغ خطابها خطاب الفرد يقول ـ يا أيها الذي آمن ـ بل يجري الخطاب موجهاً لجماعة المؤمنين «يا أيها الذين آمنوا ...» وتتواتر الأحاديث الشريفة بوجوب التزام الجماعة لكن المتصوفة ابتدعوا الانعزال عن الحياة وسموه عزلة ، وزعموا أنهم يقلدون فيه صالح المؤمنين من الصحابة والتابعين ، وغالوا في تطبيق هذه العزلة حتى استباحوا بها ترك الجمعة وهي الفريضة التي أمر الله جماعة المؤمنين بالسعي

إليها وترك كل ما يشغلهم عنها في قوله جل شأنه : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾[1] .

وهجر أنصار العزلة كل صور المشاركة في حياة المجتمع التي حض عليها الإسلام كزيارة المريض وتشييع الجنازات وتركوا مجالس العلم ، وللعجب أن هذا الأسلوب صادف قبولاً لدى الغزالي ، فكتب في « الإحياء » يبرره ويسبغ عليه ثوب الحلال المرغوب فيه . وفي هذا يتصدى له ابن الجوزي ويوجه له النقد المر وللمتصوفة القائلين بهذا القول معه ، وعبارة ابن الجوزي في ذلك : «وعمومهم اعتزل في الأربطة ففاتهم السعي إلى المساجد ، وتوطنوا على فراش الراحة ، وتركوا الكسب ، وقد قال أبو حامد الغزالي في كتاب الإحياء « مقصود الرياضة تفريغ القلب وليس ذلك إلا بخلوة في مكان مظلم ، وقال فان لم يكن مكان مظلم فيلف رأسه في جبة أو يتدثر بكساء أو إزار ، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال حضرة الربوبية » وقد ورد هذا الكلام في « الإحياء » فيقول : « فلا بد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة ، وليس يتم ذلك إلا بالخلوة في بيت مظلم ، وان لم يكن له مكان مظلم فليلف رأسه في جبة أو يتدثر بكساء أو إزار ، ففي مثل هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية »[2] .

ويتابع ابن الجوزي تنديده بقول الغزالي متسائلاً في تعجب عن الكيفية التي عرف بها الغزالي أن الشخص في الحالة التي وصفها في كتاب « الإحياء » يسمع نداء الحق وما يدريه أن الذي يسمعه في هذه الحالة العجيبة التي لا يقرها شرع ولا دين لا تكون إلا وساوس وخيالات فاسدة نتيجة لضعف البنية المرهقة بالسهر وتقليل الطعام اللازم لحفظ التوازن في الفكر والجسد . ويطنب ابن الجوزي في هذا المقام فيقول :

«إذا تغشى بثوبه وغمض عينيه تخايل هذه الأشياء ، لأن في الدماغ ثلاث قوى : قوة يكون بها التخيل ، وقوة يكون بها الفكرة ، وقوة يكون بها الذكر . وموضع التخيل البطنان المتقدمان من بطون الدماغ ، وموضع التفكر البطن الأوسط من بطون الدماغ ، وموضع الحفظ الموضع المؤخر ، فان أطرق الإنسان وأغمض

---

(١) سورة الجمعة : ٩ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٢٧٩ راجع الاحياء ٧٤/٣ . ط . الحلبي ١٩٣٩ م .

عينيه جال الفكر والتخيل ، فيرى خيالات فيظنها ما ذكره من حضرة جلال الربوبية إلى غير ذلك[1] .

والعزلة بهذا المفهوم غير جائزة نقلاً وغير سائغة عقلاً ، أما من ناحية النقل فعن أبي أمامة قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية من سراياه ، قال : فمر برجل بغار فيه شيء من ماء ، و يصيب ما حوله من البقل ويتخلى عن الدنيا ثم قال : لو أني أتيت نبي الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له ، فان أذن لي فعلت وإلا لم أفعل ، فأتاه فقال : يا نبي الله إني مررت بغار فيه ما يقوتني من الماء والبقل حدثتني نفسي بأن أقيم فيه وأتخلى عن الدنيا قال : فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم : إني لم أبعث باليهودية ولا النصرانية ولكني بعثت بالحنيفيةالسمحة ، والذي نفس محمد بيده لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة »[2] .

العقل ـ بعد النقل ـ لا يقر ما يخالف طبيعة النفس الإنسانية المفطورة على حب ممارسة الحياة في جماعة ، تتبادل معها الحاجات والمنافع ، والتصدي للفطرة بما هو ضد لها مدعاة للمشاكل الاجتماعية والنفسية ، بل يورد الإنسان موارد المضرة والتلف ، وجدير بالذكر أن ابن الجوزي يذهب إلى جواز العزلة النسبية أي التي لا ينقطع فيها الإنسان عن ممارسة العبادات والشعائر ، وأداء الواجبات الاجتماعية ، ولكنه لا يتصور عزلة تكون على حساب تعلم العلوم الدينية ، وتتعطل بها الشعائر الدينية ، وينعى على الصوفية فعل ذلك وينعى على الغزالي قوله به .

قول ابن الجوزي في ذلك : « بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها ـ والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى وذلك بأن يقطع الإنسان همه عن الأهل والمال والولد والعلم ويخلو بنفسه في زاوية ، ويقتصر على الفرائض والرواتب ولا يقرن همه بقراءة قرآن ولا بالتأمل في نفسه ، ولا يكتب حديثاً ولا غيره ، ولا يزال يقول الله الله إلى أن ينتهي إلى حال يترك تحريك اللسان ثم يمحى عن القلب صورة اللفظ »[3] ويرى ابن الجوزي أن مثل هذا القول

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٢٧٩ .

(٢) تلبيس ابليس ص ٢٨٠ حديث أبي امامه فيما رواه البخاري ومسلم وخرجه أبو داود في باب النهي عن السياحه ص ٥ .

(٣) صيد الخاطر : ٤٧٥/٢ وتلبيس ابليس ص ٣١٢ ، الاحياء للغزالي ١٨/٣ .

الذي يصرف الناس عن الاشتغال بالقرآن والحديث غير جدير بالغزالي ، وهو الذي بدأ حياته يتلقى الفقه وكان الأجدر به أن يعلم الناس أمور دينهم ويحض على مجالس العلم والعلماء .

ب ـ السياحة والتجرد عن الأموال :

وقال بعض الصوفية باستحباب الخروج عن المال والزوجة والولد وهجر كل ذلك إلى السياحة في الوديان ، وجاء الغزالي فأثنى على ذلك في كتابه « الإحياء »[1] فأنكر ابن الجوزي عليه هذا القول وكشف بعده عن صريح شرع الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فابن الجوزي يرى أن جمع المال مباح ما دام مصدره الحلال ومصرفه في حلال وهو خير من تبديد المال فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهيه عن إضاعة المال وترك أسرة الإنسان عالة يتكففون من الناس ، فقال لمن جاءه يرغب التبرع بكل ماله أو نصفهأو ثلثه : «لأن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس[2] » .

« وبإسناد عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك أن عبد الله بن كعب بن مالك قال : سمعت كعب بن مالك يحدث حديث توبته قال : فقلت يا رسول الله ان توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله عز وجل وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فقال : امسك بعض مالك فهو خير لك[3] ، فلو كان المال مما لا يصح للعبد الصالح جمعه لما حث الرسول الكريم على امساكه ولا سبيل إلى أن نوفق بين هذه النصوص وبين ما ذهب إليه الغزالي من حض الصوفية على هجر الزوجة والمال والأولاد[4] ، بل ان أبا حامد ذهب في تفسير قوله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم : ﴿ وَٱجْنُبْني وبنيّ أن نعبد الأصنام ﴾[5] ـ قال « إنما عنى الذهب والفضة ، إذ رتبة النبوة أجلّ من أن يخشى عليها أن تعبد الآلهة والأصنام ، وإنما عنى بعبادته حبه والاغترار به[6] » .

---

(١) الاحياء ٢٥٨/٣ ، ٦٠/٣ ، ٢٥٩/٤ ٢٦١ .

(٢) تلبيس ابليس : ص ١٧٢ ، المورد العذب . ص ١٠٢ ، ١٠٣ مخطوط بدار الكتب ٢٥٧٤ تصوف .

(٣) تلبيس ابليس : ص ١٧٢ الحديثان صحيحان .

(٤) الاحياء : ٢٩٩/٢ ، ٦٠/٣ ، ٢٥٨/٣ .

(٥) سورة ابراهيم : ٣٥ .

(٦) الاحياء ٢٢٩/٢ ، تلبيس ابليس . ص ٣٢٢ .

يقول ابن الجوزي : «إن مثل هذا القول لم يرد عن أحد من المفسرين ومعروف أن ميل الأنبياء إلى الشرك أمر ممتنع لأجل العصمة لا لأنه مستحيل ، ثم قد ذكر مع نفسه من يتصور في حقه الإشراك والكفر ، فجاز أن يدخل نفسه معهم فقال « وٱجْنُبني وبنيّ » ومعلوم أن العرب أولاده ، وقد عبد أكثرهم الأصنام »[1] .

جـ ـ محاربة النفس وما فطرت عليه :

خلق الله الإنسان فسواه فعدله وفي أحسن صورة ركبه ، وجعل لبدنه عليه حقاً ، بل هو وديعة بين يدي المؤمن ومطيته إلى الآخرة ، ولذلك نهى الإسلام عن الإضرار بالنفس في أي صورة ، لكن طرائق التصوف أدت ببعضهم إلى ابتداع مخالفات للسنة في هذا السبيل إذ راحوا يشرعون للعبادة والتبتل صوراً لم يأذن بها الله وتلحق بالبدن أفدح الأضرار ، وحول هذا الأسلوب من أساليب الصوفية كتب الغزالي مبرراً ومشجعاً ، فرد عليه ابن الجوزي ناقداً ومفنداً . فنطالع في وصف ابن الجوزي لصور هذا السلوك الذي شجعه صاحب « الإحياء » كان بعض الشيوخ في بداية إرادته يكسل عن القيام فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل لتسمح نفسه بالقيام عن طوع »[2] و« كان منهم من يستأجر من يشتمه على ملأ من الناس ليعود نفسه الحلم ، قال وكان آخر يركب عند اضطراب الموج ليصير شجاعاً» .

وقد ورد هذا الكلام في « الإحياء» إذ يقول الإمام الغزالي : «وبعضهم كان يستشعر في نفسه الجبن وضعف القلب ، فأراد أن يحصل لنفسه خلق الشجاعة فكان يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الأمواج »[3] . وانه « إذا أكل الإنسان ما يستلذه ، قسا قلبه وكره الموت ، وإذا منع نفسه شهواتها وحرمها لذاتها اشتهت نفسه الإفلات من الدنيا بالموت »[4] .

ويرسم الغزالي صورة الصوفي المبتدئ الذي يؤدب نفسه حتى تصل إلى مرادها فيقول : « وإن رأى الغالب عليه البطالة استخدمه في بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع القذرة وملازمة المطبخ ومواضع الدخان ـ وان رأى شره الطعام غالباً عليه

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٣٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤١ ، وراجع الاحياء ٦٠/٣ .

(٣) الاحياء٦٠/٣ ، تلبيس ابليس . ص ٣٤١ .

(٤) تلبيس ابليس : ص ٢١٠ ، الاحياء ٦٥/٣ .

ألزمه الصوم ، وإن رأى عزباً ولم تنكسر شهوته بالصوم أمره أن يفطر ليلة على الماء وليلة على الخبز دون الماء ويمنعه اللحم رأساً[1] .

إلى آخر هذه الصور التي حفل بها كتاب الإحياء وأوردها ابن الجوزي في كتبه في مقام دحضها وابطالها والتنديد بصدورها من الغزالي الذي ألم بالفقه وعلم من كتاب الله عدم جواز الإضرار بالنفس واستئجار مسلم ليسب مسلماً ، أو تعريض المسلم نفسه للمخاطر بركوب البحر الهائج ، أو حرمان النفس مما أحل الله لها كما تفعل رهبانية النصارى التي لا يقرها الإسلام . وهكذا يبين أن هجوم ابن الجوزي على كتابات الغزالي المبررة للتصوف والداعية إلى شطحاته إنما يصدر عن عالم ملتزم بالكتاب والسنة وهاله أن يرى رجلاً في مثل سعة علم الغزالي وإلمامه بوجه الحق يركن إلى ما لا دليل عليه من الشرع ، ويرى ابن الجوزي أنه انصرف عن تحصيل علوم القرآن والحديث وتعليمها ، ولو لزمها لكانت أجدى عليه من كل ما جاء في كتابه «الاحياء» .

د ـ الغناء والتشبب بالجمال :

وتبنى الغزالي كل بدعة ابتدعها الصوفية حتى ما قارفوه من «تشبيب بوصف الخدود والأصداغ ، وحسن القد والقامة ، وسائر أوصاف النساء الصحيح ـ عند الغزالي ـ أنه لا يحرم» . وقد ورد هذا القول عند الغزالي في الإحياء ، يقول : فأما النسيب وهو التشبيه بوصف الخدود والأصداغ وحسن القد والقامة وسائر أوصاف النساء فهذا فيه نظر ، وللصحيح أنه لا يحرم نظمه وإنشاده بلحن وغير لحن[2] .

إلى جانب ذلك أباح سماع الغناء لكل فرد ، إذ يقول في كتابه « الإحياء » : ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس ، ويتضح ذلك في جوابنا عن أدلة المائلين إلى التحريم[3] .

وقد كان الغزالي في هذا المسلك تابع لشيوخه الصوفية مثل القشيري[4]

---

(١) تلبيس ابليس : ص ٣٤١ ، الاحياء ٦٠/٣ .

(٢) تلبيس ابليس :ص ٢٢٠ ، الاحياء ٢٨٠/٢ .

(٣) الاحياء ٢٦٨/٢ ، تلبيس ابليس . ص ٢٢٠ .

(٤) ص ١٥١ .

والكلاباذي[1] والسهروردي ، فقد أحلوا السماع ، وهذا نص من «عوارف المعارف» قيل لأبي الحسن ابن سالم : كيف تنكر السماع وقد كان الجنيد وسرى السقطي وذو النون يسمعون ؟ فقال كيف أنكر السماع وقد أجازه وسمعه من هو خير مني ، فقد كان جعفر الطيار يسمع وإنما المنكر اللهو واللعب في السماع ، وهذا قول صحيح[2]» .

مع أن الرأي عند جمهور الفقهاء وعلى رأسهم الأئمة الكبار اعتبار ذلك بدعة .

فمالك بن أنس ـ رضي الله عنه ـ روى أن إسحاق بن عيسى سأله عما يترخص فيه أهل المدينة من الغناء ، فقال : إنما يفعله الفساق . ومذهب أبي حنيفة يجعل سماع الغناء من الذنوب ، وكذلك مذهب سائر أهل الكوفة إبرهيم ، الشعبى ، الثوري ، حماد وكذلك أهل البصرة إلا ما روي عن عبد الله بن الحسن العنبري الذي كان لا يرى به بأساً ، ويذهب الشافعي إلى اعتباره لهواً يشبه الباطل ، ومن استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته والرأي عند الإمام أحمد بن حنبل ان الغناء ينبت النفاق في القلب[3] .

وهكذا يورد ابن الجوزي في كتابه «تلبيس ابليس» آراء الفقهاء المجمعة على غير مذهب الغزالي الذي لا يفتأ ابن الجوزي يكرر أنه كان حرياً به التزام الفقه من كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم .

هـ ـ التوكل وترك الأسباب :

شاع عن بعض الصوفية أنهم يفهمون التوكل على الله تعالى بمعنى التواكل وترك الأسباب ، ووجدوا في فكر الغزالي سنداً لزعمهم هذا وتبريراً له مما يعرض له ابن الجوزي في ضيق وتبرم ، إذ يذكر أن الغزالي أجاز للصوفية ترك الأسباب وعدم التزود لكل حالة بما يناسبها على الأخص في حالتين : «إحداهما : أن يكون الرجل قد راض نفسه وجاهدها وسواها على الصبر عن الطعام أسبوعاً وما يقاربه ، بحيث يصبر عنه بلا ضيق قلب وتشوش خاطر وتعذر في ذكر الله تعالى . الثاني : أن

---

(١) ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) السهروردي . عوارف المعارف ص ١٢٥ .

(٣) تلبيس ابليس . ص ٢٢٢ وما بعدها .

يكون بحيث يقوى على التفوت بالحشيش وما يتفق من الأشياء الخسيسة ـ فبعد هذين الشرطين لا يخلو في غالب الأمر في البوادي في كل أسبوع عن أن يلقاه آدمي أو ينتهي إلى حلة أو قرية أو إلى حشيش يجتزئ به فيحيا به مجاهداً نفسه [1] .

ويصرح ابن الجوزي بأن هذا الفعل مخالفة لصحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان يعد لكل أمر عدته ، وهو خير من توكل على ربه ، دون أن يصرفه التوكل عن إعداد العدة والتذرع بالأسباب ، حتى انه صلى الله عليه وسلم لما أمره ربه بالهجرة من مكة إلى المدينة لم يدع احتياطاً ممكناً إلا وأخذه ، ولا حيلة يمكن أن تصرف القوم عنه إلا وسلكها فمن ذلك أنه أعد وأبو بكر راحلتين وزاداً ورصداً عيوناً على الطريق ، ورتبا مرور القطيع ليخفي على آثارهما ، والتمسا المكث في الغار ثلاثة أيام لينصرف القوم عن طلبهما إلى آخر ما تحفل به قصة الهجرة الواردة في كتب السيرة .

ولكن رغم أن هذه الأشياء تخالف السنة والشريعة ، فإن أرباب الفكر الصوفي مثل القشيري والسهروردي والكلاباذي وغيرهم يشيدون بعكس ذلك ، ويملأون كتبهم بقصص وحكايات عن بعض الصوفية ، نورد منها أمثلة وهي من نوع ما ملأ به الغزالي كتابه الإحياء .

يقول القشيري : «سمعت أبا حمزة يقول اني استحي من الله تعالى أن أدخل البادية وأنا شبعان ، وقد اعتقدت التوكل لئلا يكون سعيي على الشبع زاداً أتزوده [2]»

ويذكر القشيري أيضاً : «وقيل نظر أبو تراب النخشبي إلى صوفي ومد يده إلى قشر بطيخ ليأكله بعد ثلاثة أيام ، فقال له : لا يصلح لك التصوف ، إلزم السوق» [3] .

ويبيح السهروردي السفر للصوفي المتمكن وحيداً مجرداً ، لأنه يعلم آفات نفسه بشرط أن يختار الوحدة على بصيرة [4] .

أما الكلاباذي فيورد أقوالاً عديدة لتعريف التوكل كما اعتنقه الغزالي ودافع

---

(١) المرجع السابق . ص ٢٩١ ، راجع الاحياء ٢٥٩/٤ .
(٢) المسألة القشيرية . ص ٧٨ .
(٣) المرجع السابق . نفس الصفحة .
(٤) عوارف المعارف . ص ٩٦ .

عنه في كتابه « احياء علوم الدين » [1] .

وإذا كان موقف الغزالي من شطحات الصوفية وسلوكهم قد أثار عليه ثائرة ابن الجوزي على النحو الذي نطالعه في كتاباته ، فلم يكن هذا المأخذ هو الوحيد فيما نعاه ابن الجوزي على الغزالي ، بل من أشد المآخذ الأخرى التي نطالعها في كتب ابن الجوزي هجوماً على الغزالي واتهام فقيهنا له بأنه غير دقيق في التثبت من الرواية وفي الإلمام بالسير والتاريخ ، بل يجاوز عدم الإلمام إلى القدرة على نسج الروايات وتخليطها.

ويذكر ابن الجوزي أن الغزالي ملأ كتابه «المستظهري» بأخطاء شائنة ما كان لفقيه أن يقع فيها لو حرص على الإلمام بحقائق العلوم ، فيضرب ابن الجوزي المثل على تخليط الغزالي في الحوادث التاريخية بما ذكره في كتابه «المستظهري» من «أن سليمان بن عبد الملك بعث إلى أبي حازم فقال له ابعث لي من فطورك ، فبعث إليه نخالة مقلوة فأفطر عليها ، ثم جامع زوجته ، فجاءت بعبد العزيز ثم ولد له عمر» .

ويعلق ابن الجوزي على ذلك بأنه « تخليط قبيح فانه جعل عمر بن عبد العزيز ابن سليمان بن عبد الملك ، فجعل سليمان جده ، وإنما هو ابن عمه [2] ـ ولا نبرح حتى نرجع إلى النص محل النقد في مصدره لدى الغزالي الذي يقول «وحكى عن سليمان بن عبد الملك انه تفكر يوماً فقال : كيف تكون حالي وقد ترفهت في هذه الدنيا ؟ فأرسل إلى أبي حازم وقال تبعث إليّ بذلك الذي تفطر عليه بالعشا ، فانفذ إليه شيئاً من النخالة المقلية ، قال أبل هذا بالماء ، فأفطر به فهو طعامي ، فبكى سليمان وعمل ذلك في قلبه وصام ثلاثة أيام ما ذاق شيئاً حتى فرغ بطنه من مأكولاته ، ثم أفطر في اليوم الثالث بتلك النخالة ، فقضى أن قارب أهله تلك الليلة فولد له عبد العزيز بن سليمان ، ومن عبد العزيز عمر ، فهو واحد زمانه » [3] .

والحق أن الغزالي بلغ المدى في تسطير القول على عواهنه حتى أدركه التخليط في مسألة كهذه تتعلق بأخبار الخلفاء وأنسابهم ، فكيف بما يتعلق بسائر الناس

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف . ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) صيد الخاطر ٦٠٥/٣ ، المنتظم ١٧٠/٩ .

(٣) فضائح الباطنية . ص ٢١٧ بتحقيق د . عبد الرحمن بدوي .

وعامتهم . ومن العجيب أن الغزالي لم يلبث بعد القصة السابقة أن أورد قصة أخرى في ذات كتابه بقوله : «وحكى عن عمر بن عبد العزيز أنه قال لأبي حازم : عظني »[1] ، ومفهوم ذلك أن أبا حازم أدرك سليمان بن عبد الملك بن مروان ووعظه وأدرك عمر بن عبد العزيز خليفة ووعظه مما يدل على ما هو ثابت في التاريخ من أن سليمان بن عبد الملك بن مروان هو ابن عم عمر بن عبد العزيز بن مروان .

وبعد :

فهل كان ابن الجوزي حرياً عواناً على التصوف ، انكاراً منه لهذه النزعة جملة وتفصيلاً ، أم أن انكار الرجل استهدف صور الانحراف في التصوف ؟

وهل كان لابن الجوزي من القول ما يكشف لنا التصوف المشروع في نظره ؟

هذا ما سوف نجعله موضوع الفصل القادم من هذا الباب .

---

(١) الغزالي : فضائح الباطنية . ص ٢١٨ تحقيق د . عبد الرحمن بدوي .

الفصل الرابع

التصوف المشروع كما يراه ابن الجوزي

بعد أن استعرضنا موقف ابن الجوزي من غلاة المتصوفة وصاحبناه في نقده لهم يرد تساؤل عما إذا كان الإمام الذي نترجم له قد سلك في حياته العملية مسلكاً منقطع الصلة تماماً بالتصوف أم انه قد أثر عنه غير ذلك ... وسنعالج الإجابة عن هذا السؤال ابتغاء الوصول إلى النتيجة التي تتفق مع آثار الرجل العلمية .

وقبل أن نخلص إلى هذه النتيجة نعرض لآراء بعض الذين كتبوا عن ابن الجوزي ولمسوا من قريب أو بعيد هذه الزاوية من حياته بالذات . فلقد تناول أكثر من مؤرخ ممن كتبوا عنه أنه كان له أذواق ومواجيد . قال ابن النجار « من تأمل ما جمعه فان له حفظه واتقانه ومقداره في العلم ، وكان رحمه الله مع هذه الفضائل والعلوم الواسعة ذا أوراد وتأله ، وله نصيب من الأذواق الصحيحة ، وحظ من شرب حلاوة المناجاة ، وقد أشار هو إلى ذلك »[1] .

ويصف ابن رجب منهج ابن الجوزي في الوعظ والمعرفة بقوله : «ليس بكلام ناقل أجنبي مجرد عن الذوق بل كلام مشارك فيه »[2] .

ويصفه ابن القادسي فيقول : « إن الشيخ كان يقوم الليل ويصوم النهار وله معاملات ويزور الصالحين إذا جن الليل ، ولا يكاد يفتر عن ذكر الله ، وله في كل يوم وليلة ختمة يختم فيها القرآن »[3] .

---

(١) الذيل على طبقات الحنابلة ٤١٣/١ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٣) المرجع السابق . نفس الصفحة ، ص ٤١٤ .

وقد ذهب العليمي إلى ما ذهب إليه غيره فقال يصف ابن الجوزي : «وقوي اشتغاله بفنون العلوم واشتهر أمر الشيخ أبي الفرج فذكر بأنه سرد الصوم مدة واتبع الزهاد ثم رأى أن العلم أفضل من كل نافلة تجمع عليه ونظر في جميع الفنون وألف فيها »[1] .

هذا بعض ما كتبه من عرضوا لموقف ابن الجوزي واشتغاله بتحصيل المعرفة مع التزود بما يتزود به أرباب الأحوال من ذوق ووجد ، وحينما نتوخى حقيقة هذه الأقوال بالنظر في حياة ابن الجوزي ومصنفاته ، نجد أنه في بداية أمره يعاني من القلق النفسي الذي اعتراه حين ضاق بممارسة حياة الزهاد ، والتعود على الخشن من الملبس والقليل من المأكل وقد عبر عن ضيقه هذا بقوله : «فحكى أبو الطالب المكي في «قوت القلوب» أن فيهم من كان يزن قوته بكربة رطبة ، ففي كل ليلة يذهب من رطوبتها قليل ، وكنت أنا ممن اقتدى بقوله فى الصبا ، فضاق العى وأوجب ذلك مرض سنين »[2] .

ومدلول النص المتقدم واضح في الإشارة إلى أن ابن الجوزي راض نفسه في مستهل حياته على ممارسة حياة الزهاد والإمعان في التقشف ، والإقلال من مطالب البدن ... لكنه سرعان ما عدل عن السير في هذا الطريق ونسب ما اعتراه من مرض إلى هذا الأسلوب من الحياة . وأكد ذلك في نصوص أخرى منها قوله «فغاية الأمر أني أشرع في التقلل من الدنيا وقد رميت في نعيمها وغذيت بلبانها ، ولطف مزاجي فوق لطف وضعه بالعادة ، فإذا غيرت لباسي وخشنت مطعمي لأن القوت لا يحتمل الانبساط ، فتغير الطبع لفراق العادة ، فحل المرض ، فقطع عن واجبات وأوقع في آفات »[3] . ويستطرد ابن الجوزي في بيان حاله وحيرته فيقول : «كيف أصنع وما الذي أفعل ؟ وأخلو بنفسي في خلواتي وأتزيد من البكاء على نقص حالاتي وأقول : أصف حال العلماء وجسمي يضعف عن عادة العلم وحال الزهد ، وبدني لا يقوى على الزهد وحال المحبين ، ومخالطة الخلق تشتت همي وتنقش صور المحبوبات من الهوى في نفسي فتصد مرآة قلبى ، وشجوة المحبة تحتاج إلى تربية

---

(١) خ ـ المنهج الأحمدي للعليمي . المجلد الثاني . ص ٣١١ .

(٢) صيد الخاطر ٥٩/١٠ .

(٣) المرجع السابق . ص ٦٩ .

في قربة طيبة لتسقى ماء الخلوة من دولاب الفكرة ، وان آثرت التكسب لم أطق ، وان تعرضت لأبناء الدنيا مع أن طبعي الأنفة من الذل وتديني يمنعني ، فلا يبقى للميل مع هذين الجاذبين أثر . ومخالطة الخلق تؤذي النفس مع الأنفاس ، فلا تحقيق التوبة أقدر عليه ، ولا نيل مرتبة من علم أو عمل أو محبة يصح لي - فإذا رأيتني كما قال القائل :

ألقاه في الماء مكتوفاً وقال به إياك إياك أن تبتل بالماء

تحيرت في أمري ، وبكيت على عمري ، أنادي في فلوات خلواتي لما سمعته من بعض العوام وكأنه وصف حالي : -

واحسرتى كم أداري فيك تعثيري مثل الأسير بلا حيل ولا سيري
ما حيلتي في الهوى قد ضاع تدبيري لما شكلت جناحي قلت لي طيري »[1]

وفي موضع آخر يقول : « وصار يملكني أمر كالوجد كلما ذكرته عادت خلوتي خدمتي له أحلى عندي من كل حلاوة فكلما ملت إلى الانقطاع عن الشواغل وإلى الخلوة ، صاح بي العلم أين تمضي ؟ أتعرض عني وأنا سبب معرفتك[2] ؟

و بمثل هذه الحيرة البادية في النصوص المتقدمة يحفل كتاب « صيد الخاطر » من مصنفات ابن الجوزي التي دبجها في باكورة حياته حيث أشار إليه في كتابه « لفتة الكبد » الذي صنفه نصحاً لابنه أبي القاسم كما هو ثابت في ص ٨٨ منه ، ففي مصنف « لفتة الكبد » هذا نلمس استقرار ابن الجوزي ووضوح اتجاهه بعد مطاف طويل يعبر عنه بقوله « وأقعد بعيداً عن الناس إلى جانب الدقة فأتشاغل بالعلم ، ثم ألهمت الزهد فسردت الصوم وتشاغلت بالتقلل من الطعام وألزمت نفسي الصبر ، فاستمرت ولازمت وعالجت السهر ، ولم أقنع بفن من العلوم بل كنت أسمع الفقه والوعظ والحديث وأتبع الزهاد »[3] .

ونستطيع أن نستخلص من النصوص آنفة الذكر أن ابن الجوزي عانى في بداية حياته قلقاً واضطراباً شبيهاً بالذي عاناه الغزالي ، بيد أن النهاية بكل منهما اختلفت عن الآخر ، حيث استقر الأمر بابن الجوزي عند قاعدة العلم والعمل بعيداً عن

---

(١) صيد الخاطر : ٩٩/١ .
(٢) المرجع السابق . ص ٦٧ .
(٣) لفتة الكبد في نصيحة الولد ص ٨١ .

شطحات الصوفية ومكابدات الزهاد والعباد، فالذي لا ريب فيه أن ابن الجوزي فضل الحياة المليئة بالتعليم والتعلم وكان دستوره أن العلم أفضل من كل نافلة والجمع بين العلم والعمل هو الفضيلة الكاملة[1] .

ومع تأكيد ابن الجوزي لفضل العلم والعمل بمقتضاه فإنه لا ينكر أنه متى تم للعبد الجمع بين العلم والعمل أشرق قلبه بنور المعرفة . فيقول في ذلك : «ولا ننكر أنه إذا طهر القلب انصبت عليه أنوار الهدى ، فينظر بنور الله ، إلا أنه ينبغي أن يكون تطهيره بمقتضى العلم لا بما ينافيه ... ثم لا تنافي بين العلم والرياضة بل العلم يعلم كيفية الرياضة ويعين على تصحيحها »[2] .

بل ان ابن الجوزي بالإضافة إلى اعترافه بما للقيوض على القلب من عون على كشف الحقيقة وتذوقها بشرط رياضة القلب بالعمل القائم على العلم ، نراه يجنح إلى الاقتناع بالعزلة والموافقة عليها ـ والعزلة التي يرتضيها ليست العزلة التي شاعت لدى المتصوفة ، بل ان ابن الجوزي وضع للعزلة المشروعة معالم رددها في عديد من كتبه مثل « صيد الخاطر »[3] و« لفتة الكبد »[4] و« المقامات الجوزية »[5] و« مختصر منهاج القاصدين »[6] .... ومعالم العزلة المشروعة عنه البعد عن جلساء السوء فهي مبقية للوقار وخاصة للواعظ حتى لا يرى مبتذلاً ولا ماشياً في السوق ، ولا ضاحكاً بصورة غير لائقة ، لأن ذلك يهز صورة الواعظ في قلوب الخلق وبالتالي تقل قيمة وعظه لديهم ويهون أثرها عليهم . على أنه بجانب هذه العزلة يتعين ملء الوقت بالقراءة والتحصيل في فنون العلوم المختلفة ، ويخص بالذكر سير الأوائل لما فيها من تهذيب للنفوس ودواء للقلوب ، ويقول ابن الجوزي في هذا الصدد « ثم لا عزلة على الحقيقة إلا للعالم والزاهد ، فانهما يعلمان مقصود العزلة ، وان كانا لا في عزلة ، وأما العالم فعلمه مؤنسه وكتبه وحدته ، والنظر في سير السلف قوته ، والتفكر في حوادث الزمان السابق فرحته ، فان ترقى بعلمه إلى مقام المعرفة

---

(١) عرضنا في الباب الأول ترجمة حياته لاختلاف نظرته حسب مراحل عمره .

(٢) تلبيس ابليس : ص ٣١٣ .

(٣) صيد الخاطر : ٧٣/١ ، ٣٦٨/٢ .

(٤) لفتة الكبد ص ٥٠ ، ٨٩ .

(٥) خ ـ المقامات الجوزية ، المقامة السابعة والثلاثون . ص ٢٠١ دار الكتب رقم ٤٩٤ أدب .

(٦) مختصر منهاج القاصدين . ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٧ .

الكاملة للخالق سبحانه وتشبث بأذيال محبته ، تضاعفت لذاته واشتغل بها عن الأكوان وما فيها فخلا بحبيبه وعمل معه بمقتضى علمه »[1] .

وهكذا نجد أن لابن الجوزي نزعته التأملية التي تبدو للباحث كما لو كانت ميلاً إلى التصوف الذي سلخ عمره ينكره ، ولكن الحقيقة الثابتة من الفصول التي عالجناها ان انكاره كان منصباً على شطحات الصوفية ومحاولاتهم التحلل من تكاليف الشرع وإبطال حجة العقل . وكما قلنا فقد كان الرجل موضوعياً في نقده البناء ، ولهذا فرق بين الأوائل من المتصوفة والأواخر وأقر للأولين بما كانوا عليه من صدق التجرد من حب الشهوات وعاب عليهم قلة العلم ، وقد كان ابن الجوزي في أخريات حياته عميق الألم للهاوية التي تردى إليها متصوفو زمانه الأمر الذي دعاه إلى أن يتذكر أوائل الصوفية فيحمد سيرتهم بالنسبة إلى سير المتأخرين ، ومن هنا نطالع في كتبه التي سطرها في أخريات حياته كـ «روح الأرواح» و«سلوة الأحزان » و« المواعظ والمجالس » رضاً وثناء على شخصيات كالشبلي وذي النون المصري وفي هذا الصدد يقول في كتابه « روح الأرواح » : «كانت حلل المجالس تطرز بمثل الجنيد والكرخي والشبلي ، وكانوا إذا شربوا حميا السماع في قداح الوجد ، سقوا الحاضرين هذا الفعل الكرام ، فوا أسفاه على فقد الأحباب ، فوا أسفاه على بعد الأتراب »[2] .

ثم ينشد شعراً يعبر فيه عن لوعته لفراقهم وحبه العميق لهم . بل اننا نراه قد أفرد لمناقب الأعلام منهم مصنفات خاصة مثل الحسن البصري ومعروف الكرخي وغيرهما .

وحتى نتعرف المدى الذى ذهب إليه ابن الجوزى فى التعويل على آراء أعلام التصوف وإظهار الرضا عنهم ، نتبع ما كتبه في كتابه «المواعظ والمجالس» حيث أدار حواراً عنده بين جارية وأربع من شيوخ الصوفية حول معنى التوحيد ، المحبة ، وحقيقة الزهد والمشاهدة ، وكان الأشياخ الأطراف في هذاالحوار هم الجنيد والشبلي وبنان الحمال والمرزوية ، ولنعرض لهذا الحوار حسبما أورده ابن الجوزي[3]

---

(١) صيد الخاطر : ٣٦٨/٢ ، ٣٦٩ .

(٢) ص ٨٩٠ .

(٣) خ ـ المواعظ والمجالس . ص ١٤٦ ب ـ ١٤٧ أ ، ١٤٧ ب إلى ١٤٩ أ ، دار الكتب المصرية رقم ٩٧٦ تصوف .

فعن التوحيد يقول الجنيد إنه : قطع الكيفيات واستحالة المثلثات ، فقالت له الجارية التي تحاوره : هذا بعض طرق التوحيد ، فما حقيقة التمجيد والتحميد ؟ فيقول الجنيد عدم القياس وافتقار الإحساس والتفويض عن الأجناس . فتقول الجارية : هذا مدرجته فأين معراجه ؟ فيجيب الجنيد : التسليم للقضا والتفويض والرضا . فتقول الجارية : اسمع يا جنيد التوحيد ألف ولام وفاء وواو وحاء وياء ودال ، ثم تجعل الجارية هذه الحروف رموزاً لمدلولات أوردتها حسب رواية ابن الجوزي .

وعن المحبة تحاور الجارية الشبلي فيقول هذا عنها : المحبة عدم المطلوب وبذل المرغوب في رضا المحبوب . فتقول له الجارية : هل لك ذوق فوق هذا ؟ فيقول : المحبة بذل النعم واستعذاب النقم ، والتسليم للرضا والدخول تحت أحكام القضا ، ومسرة القلوب بما يفعل المحبوب . فتقول له الجارية : أنت تعني طريقها فأين منك حقائقها ؟ فلا ينفك الشبلي يجيبها بما لا يشفي غليلها ، فتجيبه الجارية عن معنى المحبة بما سطره ابن الجوزي .

وعن الزهد يجري الحوار بين بنان الحمال والجارية حتى تقوم هي بشرح المعنى له .

وكذلك عن المشاهدة فيما جرى بين الجارية ومزروية . وإنما عنينا بإيراد ما ذكره ابن الجوزي على ألسنة هؤلاء الأشياخ إثباتاً لما قدمنا من أنفقيهنا راعه سوء حال المتصوفة في زمانه وبعدهم عن الشرع ، فمزج ألمه من ذلك يتذكرحال الأوائل منهم ، لكن هذا لا ينفي أنه ظل حريصاً على قياس الأمور بالعلم والعمل ، مما يصح للباحث معه أنيقول بحق ان ابن الجوزي أقام طريقه في فهم دينه على :

١ - علوم النقل والأثر حيث عد كل خروج عما هو ثابت السند عن الرسول صلى الله عليه وسلم بدعة مذمومة .

٢ - إعمال العقل وعدم التقليد فيما لم يرد فيه نص ملزم .

٣ - لزوم العمل بمقتضى العلم سواء كان مصدره النقل أو العقل .

٤ - انه لا حرج على الإنسان الذي ألم بعلوم القرآن والحديث ووعاها بعقله والتزمها في عمله أن يفيض الله على قلبه بالإلهام ، ويشرح له ما غمض على غيره من الأنام . ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾[١].

---

(١) سورة البقرة : آية ٢٨٢ .

وبعد أن استعرضنا موقف ابن الجوزي من الآراء الكلامية والنزعات الصوفية وقد أوصلنا البحث إلى النتيجة التي ألمحنا إليها آنفاً ، يمكننا أن نقول بيقين ان الباعث لابن الجوزي على اتخاذ سائر هذه المواقف أنه في المحل الأول فقيه كما سبق لنا توضيح ثقافته وفقهه في الباب الأول من هذه الرسالة ، وانه اشتغل بالوعظ والتوجيه فدعاه هذا إلى تكرار الحديث عن النفس الإنسانية وقوام سعادتها ، ومن ثم يقودنا الاستطراد إلى فصل ختامي لهذا الباب ، نقيم خلاله ميزان الأخلاق عند ابن الجوزي .

الفصل الخامس

الأخلاق عند ابن الجوزي

ما من دين سماوي إلا وعني بالأخلاق ، وجعلها مدار الحكم على المتدين بصدق تدينه من عدمه ، ويقص القرآن الكريم أحسن القصص تبياناً لهذه الحقيقة ، فيحدد الميثاق الذي أخذ على بني إسرائيل بقوله تعالى : ﴿ وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً ﴾[1] ويسجل الفضل لأمة الإسلام مقروناً بالحث على الخلق الحسن في قوله تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾[2] ويثني الباري تعالى على صفوته من خلقه صلى الله عليه وسلم مخاطباً إياه بقوله ﴿ وانك لعلى خلق عظيم ﴾[3] .

ويتناول ابن الجوزي هذه الآية في تفسيره القيم «زاد المسير» معرفاً الخلق العظيم في ثالث أقواله فيه بأنه «الطبع الكريم» ، ويعرف حقيقة الخلق بأنه «ما يأخذ الإنسان نفسه به من الآداب فسمى خلق لأنه يصير كالخلقة في صاحبه ، فأما ما طبع عليه فيسمى الختم فيكون الختم الطبع الغريزي والخلق الطبع المتكلف»[4] .

وإذا كان هذا هو تعريف الخلق عند ابن الجوزي فإن المثل الأعلى للأخلاق لديه هو سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم ، وإذ سئلت عائشة رضي الله عنها عن

---

(١) سورة البقرة : ٨٣ .

(٢) سورة آل عمران : ١١٠ .

(٣) سورة القلم : ٤ .

(٤) زاد المسير ١٥٣/٥ أ مخطوط بدار الكتب المصرية ١٢٣ تفسير .

خلق رسول الله أجابت : «كان خلقه القرآن» ويوضح ابن الجوزي هذا الجواب معقباً عليه بقوله « يعني كان على ما أمره الله به في القرآن »[1] .

وإذا أردنا أن نعقب بدورنا على تعقيب ابن الجوزي الذي أورده بصدد جواب عائشة رضي الله عنها ، لنصل إلى ما يعنيه هذا التعقيب لقلنا إن ابن الجوزي يرى أن مقياس الفضائل والرذائل نوعان لأمر الله أو الخروج عليه . بمعنى أن كل ما أمر به القرآن الكريم فالإتيان به فضيلة ، وكل ما نهى عنه فمقارنته رذيلة ، فالعبد الصالح هو الذي يجده مولاه حيث أمره ويفتقده حيث نهاه ، أي ان المقياس الأخلاقي الأول يعود إلى الشرع . فإذا واجه الإنسان موطناً أو عملاً لا يعلم فيه للشرع أثراً يهدي إلى ما هو خير ، فعلى الإنسان أن يستنير بعقله الذي فضله الله به على سائر المخلوقات .

وإذا كان المنهج الاخلاقي عند ابن الجوزي هو اتباع الشرع والاهتداء بالعقل فكيف كان سبيله في تربية النفوس لتسلك حيث يأمر الشرع ويوجب العقل ؟

يرى ابن الجوزي ابتداءً أن الاصل في الإنسان سلامة فطرته وتهيئتها للسير على طريق الرشد ، وأن العلل طارئة قابلة للبرء بالرياضة ، ويقول في ذلك : « الأصل في الأمزجة الصحة ، والعلل طارئة وكل مولود يولد على الفطرة »[2] . وهو في قوله هذا يصدر عن فقه رشيد لقول الله تعالى ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾[3] ولكنه مع شهادته للفطرة الإنسانية بالسلامة يذكر أن هناك طباعاً تملكتها الدناءة حتى لم تعد تملك صفاءها الفطري ، وهذا النوع من الناس هو الذي ظل محتفظاً من الإنسانية بشكل الجوارح ، ولكنه فقد مدلول الإنسانية وفيهم يقول الله تعالى : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، اولئك كالأنعام بل هم أضل ﴾[4] .

وابن الجوزي عندما يتصدى لتربية النفوس يعني النفوس التي لا زال فيها وازع الفطرة السليمة ، وإنما عرضت لها العلة من مصاحبة الأدنياء وأتباع الهوى ، وعلاجها

---

(١) المرجع السابق . ج ١٥٣/٥ أ .
(٢) الطب الروحاني : ص ٤٣ .
(٣) سورة الروم : ٣٠ .
(٤) سورة الأعراف : ١٧٩ .

كما يقول : « مقاطعة أهل الدناءة أنفة منهم ومواصلة أرباب الهمم العالية ثم التفكر بالعواقب ومال الدناءة ومصير أولي الجد والاجتهاد »[1] .

ويحدد أسلوب العلاج بقوله « واعلم أن الرياضة للنفس تكون بالتلطف والتنقل كمن حال إلى حال ، ولا ينبغي أن يؤخذ أولاً بالعنف ولكن بالتلطف ثم تمزج الرغبة والرهبة ، ويعين على الرياضة صحبة الأخيار والبعد عن الأشرار ، ودراسة القرآن والأخبار ، وإجالة الفكر في الجنة والنار ، ومطالعة سير الحكماء والزهاد »[2] .

ويحذر ابن الجوزي من الرياضة العنيفة للنفس وينصح الا تحرم من حظوظها التي لا تقدح في مقصود الرياضة ، فإنها إذا منعت مقاصدها في الجملة عمي القلب وتشتت الهم ويلفت النظر إلى أن قدر النفس عند الله سبحانه أعظم من قدر العبادات ولهذا أباح الفطر للمسافر ، وإنما يعقل هذا العلماء »[3] .

هذا الاهتمام بالنفس قاد ابن الجوزي إلى إيراد الحديث عن قوى النفس وتقسيماتها ناسجاً في ذلك على منوال الأولين ، فهو يرى أن النفس البشرية مركب من ثلاثة أجزاء : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوانية . الأولى موضعها الرأس وفضيلتها التفكير والحكمة ، والثانية موضعها الصدر (القلب) وفضيلتها الشجاعة ، والثالثة موضعها البطن (الكبد) وفضيلتها العفة ، وأنه لما كانت قوة العقل هي الفضيلة الأسمى بين الفضائل الأخرى ، وجب أن تخضع القوتان الأخريان لها ولا تطغيان عليها ، ذلك لأن قوة التفكر في الإنسان هي التي صار بها إنساناً وبها شارك الملائكة وباين البهائم ، فيجب ـ عند ابن الجوزي ـ أن تكون منزلتها في البدن بمنزلة الراكب للفرس ، فان الفارس ينبغي أن يكون هو المسلط على الفرس لاستعلائه ، فيمضي بها أين يشاء[4] .

وأياً كانت المكونات الفكرية التي تأثر بها ابن الجوزي في الحديث عن النفس ، وهل كان التراث الفلسفي القديم من بينها أم لا ، فان الباحث يرى وضوع المكون

---

(١) الطب الروحاني : ص ٤١ .

(٢) خ ـ تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي . ص ٩٥ ب ، دار الكتب ٢٦٠١ تصوف .

(٣) الطب الروحاني . ص ٤٥ .

(٤) الطب الروحاني : ص ٤٣ .

الفكري القرآني في هذا الحديث يرجح كل المكونات ـ فقد علمنا أن للرجل إلمامه الفريد بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ، والمطالع لآيات الكتاب الكريم يجد فيضاً من الآيات التي تتحدث عن النفس الإنسانية وتبرز جوانبها المختلفة ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾[1] ، وتحذر من مسايرة النفس في رغباتها ﴿ ان النفس لأمارة بالسوء ﴾[2] وأن لها تردداً بين الخير والشر ﴿ ولا أقسم بالنفس اللوامة ﴾[3] وانها ان تركت على هواها قادت إلى الهوى ﴿ ان يتبعون إلا الظن وما تهوَى الأنفس ﴾[4] وفي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « والأحمق من أتبع نفسه هواها »[5] وان للنفس من ذاتها قوة تمنعها من الشر وتهديها إلى الخير ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ﴾[6] ـ وأنها إذا فرقت بين طريق الفجور وطريق التقوى فغالبت قوتها الشهوانية الأمارة بالسوء وتجنبت الهوى ، كانت في آخر مطافها نفساً مطمئنة يناديها ربها ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾[7] .

وجميع الفضائل والرذائل تعود إلى هذه القوى الثلاث في النفس ، ذلك أن لكل واحدة من هذه القوى عند ابن الجوزي جانبين ، جانباً منهما يتصل بالفضيلة والآخر يقود إلى الرذيلة التي هي ضد الفضيلة ، وفي ذلك يقول : « واعلم أن النفس منها جزء عقلي فضيلتها الحكمة ورذيلته الجهل ، وجزء غضبي فضيلته الحدة ورذيلته الجبن ، وجزء شهواني فضيلته العفة ورذيلته إطلاق الهوى » ، ثم يجعل معيار الفضيلة « الصبر على الرذائل »[8] .

. فأمهات الفضائل عند ابن الجوزي الحكمة والشجاعة والعفة ، كما أن كبائر

---

(١) سورة الشمس : ٧ .
(٢) سورة يوسف : ٥٣ .
(٣) سورة القيامة : ٢ .
(٤) سورة النجم : ٢٣ .
(٥) حديث رواه البخاري ومسلم .
(٦) سورة القيامة : ١٤ .
(٧) سورة الفجر : ٢٧ .
(٨) الطب الروحاني : ص ٥ ، ٦ .

الرذائل عنده الجهل والجبن والهوى ، وقد عني بإيراد التعاريف والمدلولات لهذه الأمهات :

فالحكمة : هي فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة ، وان شئت فقل ان تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية ويثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يعقل وأيها يجب أن يغفل .

والشجاعة : هي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة ، واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة ، أعني أن لا يخاف من الأمور المفزعة إذا كان فعلها جميلاً والصبر عليها محموداً .

والعفة : فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي ، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك حراً غير متعهد لشيء من شهواته .

ومن بين الرذائل عني ابن الجوزي بتفصيل القول في ذم الهوى حتى صنف في ذلك كتاباً جعل له « ذم الهوى » عنواناً ، وهو يعرف الهوى بقوله « الهوى ميل الطبع إلى ما يلائمه ، وهو لا يذم إذا كان المطلوب مباحاً ، وإنما يذم الإفراط فيه »[1] . كما يرى أن الهوى ركب في بدن الآدمي ليكون سبباً في جلب المنافع ودرء الأذى ، ولولا الهوى في المطعم ما تناول الطعام فلم يقم بدنه فجعل له ميل وتوق ، فإذا حصل له قدر ما يقيم بدنه زال التوق ، وكذلك في الشرب والمسكن والمنكح وخلافه[2] ، ولكن عندما يدعو الهوى إلى لذة من غير فكر في عاقبته ، وقد يعلم الإنسان أن تلك اللذة تجلب ألماً يربو عليها وتمنع صاحبها نيل أمثالها ، والهوى معرض عن النظر في ذلك ، عندئذ لا يفضل البهائم بل البهائم أعذر لأنها لا ترى العاقبة .

ويقرر ابن الجوزي أن على العقل أن يراقب العواقب وينظر في المصالح ،

---

(١) الطب الروحاني : ص ٤٤ .

(٢) صيد الخاطر : ١/١٧٩ .

فمثله كمثل الرجل الحازم والطبيب الناصح ، ومثل الهوى كمثل الصبي الجاهل والمريض الشره[1] .

وإذا قام العقل بإلزام الهوى حدود الاعتدال تحصل للإنسان القدر الأعظم من اللذة والمنفعة ، فإبن الجوزي ينصح الناس بأن يقيسوا جميع اللذات بميزان العقل ، فإن أجازها من ناحية موافقتها للشرع والتقاليد والعادات الاجتماعية ، فلا بأس بها .

ويرى ابن الجوزي أن التوسط في تناول كل شيء هو الطريق الأمثل لاعتدال المزاج وحتى يأخذ الفرد بنصيبه وحظه من الدنيا بالقدر المشروع وهو منهج القرآن في التربية ، إذ يقول الله تعالى : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾[2] .

﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾[3] ، ﴿ وأبتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾[4] .

وحدود التوسط عند ابن الجوزي هو ألا تكون اللذة غاية في ذاتها «وإنما جعلت اللذة كالحيلة في ايصال النفع بها ولو كان المقصود التنعم بها ، لما جعلت الحيوانات البهيمية أوفى حظاً من الآدمي منها[5] .

بل ان ابن الجوزي يرى أن الانغماس في اللذات يفقدها الالتذاذ بها ، فكلما سار الإنسان مع العقل وخالف طريق الهوى ونظر إلى العواقب ، أمكنه أن يتمتع من الدنيا والذكر الجميل ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى انه كلما اتقى الفرد ربه وتشاغل بالعلم وتحقيق الزهد ، فتح له من المباحات ما يلتذ به كثيراً ومن تقاعد به الكسل عن العلم أو الهوى عن تحقيق الزهد ، لم يحصل له إلا اليسير من مراده ، قال عز وجل[6] : ﴿ وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاً ﴾[7] .

---

(١) الطب الروحاني : ص ٧ .

(٢) سورة الفرقان : ٦٧ .

(٣) سورة الإسراء : ٢٩ .

(٤) سورة القصص : ٧٧ .

(٥) صيد الخاطر : ١/١٨٠ .

(٦) المرجع السابق : ٣/٦٢٠ – ٦٢١ .

(٧) سورة الجن : ١٦ .

وقد أفاض ابن الجوزي في الحديث عن العلل المختلفة التي تنجم عن النفس عن اتباع الهوى ، وعني ببيان آثارها في نفس المعتل بها ومضارها على حياة المجتمع الذي تشيع في أفراده ، وبحسبنا أن نضرب بعض الأمثال لما أورده ابن الجوزي في ذم هذه الأمراض وبيان سبيل توقيها والعلاج منها :

في ذم الكذب :

حسب المرء يقيناً بقبح رذيلة الكذب واتصاف صاحبها بأرذل النعوت أن القرآن الكريم يقول : ﴿ ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ﴾ [1] . إلى عديد الآيات التي تحمل نفس المعنى ، والرسول صلى الله عليه وسلم يروي عنه بالسند الصحيح قوله : «آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أوتمن خان» [2] . وتتواتر الأحاديث الصحاح يظاهر بعضها بعضاً على ذم الكذب .

في معنى الكذب :

دلالة هو أن يقول الإنسان بشيء غير كائن أو يدعي حدوث ما لم يحدث يدل على ذلك قول الله تعالى في شأن بني إسرائيل ﴿ ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ﴾ [3] .

والباعث على الكذب : يرى ابن الجوزي أن الكذب من العوارض التي يدعو إليها الهوى وذلك أن الإنسان لمحبته الرياسة يؤثر أن يكون مخبراً معلماً لعلمه بفضل المخبر على المخبر .

وعلاج هذا المرض : يسوقه ابن الجوزي في أن يعلم الإنسان عقوبة الكاذب وأن يتيقن أنه مع استدامة الكذب لا بد أن يطلع على حاله ، فينتقص نقصاً لا يتلافى ، فيربو حياؤه وخجله ويواجه احتقار الناس له وتكذيبهم إياه في الصدق ، وقلة ثقتهم به تأثراً من سبق كذبه . ويستند ابن الجوزي في هذا المعنى إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب

---

(١) سورة العنكبوت : ٦٨ .

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود .

(٣) سورة آل عمران : ٧٨ .

عند الله كذاباً »[1] . وعن ابن مسعود أن كل الخلال يطبع عليها المؤمن إلا الخيانة والكذب »[2] .

في دفع الحسد :

يعرف ابن الجوزي الحسد بأنه تمني زوال النعمة وأن لم يصر للحاسد مثلها ، ويصفه بأنه مرض نفسي واجتماعي خطير ويعلل ابن الجوزي هذا المرض مرجعاً إياه إلى حب الميزة على الجنس ، وكراهة المساواة ، فإذا حصلت للغير نعمة تميز بها تألم هذا الإنسان [3] . ثم يستطرد إلى القول بأن هذا الألم لا يزول إلا بزوال تلك النعمة عن المحسود .

والحسد في أدنى درجاته هو تمني النعمة التي يراها الحاسد في شأن أحد الناس وعند ابن الجوزي أن كل إنسان لا يخلو من هذا المرض في باطنه ، وليس في هذا الحسد منه خطورة ، وإنما الخطورة تكون عندما يتعاظم الحسد في نفس الحاسد حتى يتمنى زوال النعمة عن المحسود ولو لم تكن له . ويكاد الحسد بمعناه المذموم هذا ينحصر في التحاسد على أمور الدنيا ، إذ لا يعلم من يحسد غيره على قيام الليل وصيام النهار ، ولا العلماء على العلم بل على الصيت والذكر .

وعلاج هذا المرض : فيما يرى ابن الجوزي يكون باستشعار الآتي : ــ

أ – يجب على الإنسان أن يعلم أن الأقدار تجري حسبما قدر القدير والاحتيال إلى صرفها غير مجد .

ب – أن القسام حكيم ثم هو مالك يعطي من يشاء ويمنع من يشاء ، فهو المالك والمتصرف وصدق الله العظيم ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير انك على كل شيء قدير ﴾[4] .

---

(١) رواه البخاري ومسلم وخرجه أبو داود .

(٢) الطب الروحاني : ص ١٦ .

(٣) الطب الروحاني : ص ١٧ .

(٤) سورة آل عمران : ٢٦ .

جـ - لا يجب على الحاسد أن يعلم أن المحسود لم يسلبه شيئاً من رزقه فحينما يتمنى زوال نعمته يكون ذلك منه ظلماً محضاً .

د - يجب على الحاسد ان اعجبه جانب النعمة في المحسود أن يحيط بسائر جوانبه فان كانت نعمته دنيوية بحتة ، فهو أحق بالترحم عليه لا بحسده ، لأن فضول الدنيا ما هي إلا هموم فشأن المال الكثير أن يكون صاحبه في خوف من ضياعه وشأن الجاه الكبير أن ذووه في قلق من ذهابه ، إلى غير ذلك من توابع الحياة الدنيا .

هـ - ثم على الحاسد من قبل ومن بعد أن يعلم أن الشرع الشريف ينهى عن خلق الحسد[1] .

فعن الزبير بن العوام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « دب إليكم داء الأمم قبلكم الحسد والبغضاء هي الحالقة حالقة الدين لا حالقة الشعر ، والذي نفس محمد بيده لا تؤمنوا حتى تحابوا ، أفلا أنبئكم بشيء إذا فعلتموه تحاببتم ، افشوا السلام بينكم »[2] .

و ثم على الحاسد أن يعتبر مساوئ الحسد التي تنعكس على صحة الحاسد ، فيطول سهره ويقل غذاؤه ويشحب لونه ويفسد مزاجه ويدوم حزنه[3] .

في ذم الغضب :

يرى ابن الجوزي أن الغضب ركب في طبع الآدمي لحثه على دفع الأذى عنه ومعاقبة من يؤذيه ، وهو بهذا القدر محمود ، والمذموم منه الإفراط فيه حتى يخرج عن حد الاعتدال ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يمدح المرء الذي يملك نفسه عند الغضب حيث يقول : « ليس الشديد بالصرعة لكن الشديد من يملك نفسه عند الغضب »[4] . وتعريف الغضب عند ابن الجوزي أنه حرارة تنتشر عند وجود ما يغضب ، فيغلي عندها دم الغاضب طلباً للانتقام .

---

(١) الطب الروحاني : ص ١٩ .

(٢) الحديث رواه مسلم والبخاري وأورده ابن الجوزي بالمرجع السابق بنفس الصفحة .

(٣) الطب الروحاني : ص ١٧ .

(٤) رواه البخاري ومسلم .

وعلاج هذا المرض فيما يراه ابن الجوزي :

أ - أن يثبت الغضبان ويغير حاله ، فان كان ناطقاً سكت ، وان كان قائماً قعد ، وان كان قاعداً اضجع ليسكن تلك الثورة . وعلى الغاضب أن يخرج في الحال عن المكان ويبعد عمن استغضبه .

ب - أن يتفكر في فضل كظم الغيظ ، فقد مدح الله تعالى الكاظمين الغيظ بقوله ﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ﴾[1] - وفي الحديث الشريف بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال : «أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال : أوصني . قال : لا تغضب ، فردد مراراً قال لا تغضب »[2] - رواه البخاري .

جـ وعلى الغاضب أن يتجنب الإتيان بفعل حال غضبه يظل نادماً على نتائجه طول عمره ، كأن يضرب ابنه فيصيبه بعاهة مستديمة أو خلاف ذلك مما يحدث عند حدة ثورة الإنسان .

د وخير ما يعين الإنسان على الخلاص من ثورة الغضب أن يتذكر أخيار السلف في صفحهم وكظمهم الغيظ فان في ذلك ما يهيئ له التحلي بفضائلهم في هذا المقام .

هـ وينبغي على الغضبان إذا صمم على مجازاة من استغضبه ألا يعاقبه في حال غضبه بل يتمهل حتى يسكن غضبه ليكون قادراً على وزن العقاب بقدر الفعل المعاقب عليه[3] .

في علاج الرياء :

الرياء صنو النفاق ذمه الله تعالى وحذر منه وقال في شأن المتصفين به ﴿ يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلاً . مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلاً ﴾[4] .

---

(١) سورة آل عمران : ١٣٤ .

(٢) الطب الروحاني : ص ٢٣ .

(٣) المرجع السابق . نفس الصفحة .

(٤) سورة النساء : ١٤٢ ، ١٤٣ .

وأشار إلى عدم قبول صدقة المرائي بقوله : ﴿ والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله واليوم الآخر ، ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً ﴾[1] .

فالرياء درجات أشدها بعداً عن الله رياء المنافق الذي يقول الله فيه : ﴿ وإذا رأوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم ﴾[2] وأهون صورة أن يكون العبد مؤمناً بر به يبتغيه بعمله ولكنه يحب إلى جانب ذلك مدح المخلوقين له على عمله ، بل قد يكون العبد بمعزل عن قصد الخلق بعمله فإذا اطلع الناس على هذا العمل حسنه وجوده فدخل عليه الرياء ، وقد حذر رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا القدر الخفي من الرياء وسماه الشرك الأصغر ، فمما أورده ابن الجوزي بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر . قالوا : وما الشرك الأصغر يا رسول الله ؟ قال : الرياء ـ يقول الله تعالى لهم ـ أي للمؤمنين ـ يوم القيامة إذا جازى ، الناس بأعمالهم اذهبوا إلى الذين كنتم تراءون في الدنيا فانظروا هل تجدون عندهم جزاء »[3] .

وعلاج الرياء كامن في : ـ

أ - تحقيق معرفة الله تعالى ، فمن عرفه أفرده بالقصد ولم ير غيره .

ب - أن يتذاكر العبد دواماً عقوبة الرياء وأنه يحبط العمل كما قال الله تعالى : ـ ﴿ كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً ﴾[4] .

في دفع العجب :

يقول الأثر الشريف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « رحم الله امرءاً عرف قدر نفسه »[5] فمعرفة الإنسان لقدر نفسه تلزمه جانب التواضع ، فإذا كان الإنسان عمل وفاته أن يعرف قدره تجاوز ذلك إلى العجب . وكما يقول ابن الجوزي فان

---

(١) سورة النساء : ٣٨ .

(٢) سورة البقرة : ١٤ .

(٣) الطب الروحاني : ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٤) سورة البقرة : ٢٦٤ .

(٥) رواه أبو مسلم وخرجه أبو داود .

العجب ينشا من حب النفس إذ المحبب لا نرى ذلته ولا يعتقد نقصه بل يرى بعين الكمال ـ ويذكر ابن الجوزي من بلايا العجب : «أنه يؤدي إلى بغض الأمر الذي به وقع العجب لأن المعجب بنفسه في أمر لا يتزيد منه ثم يترقى إلى أن يصيب غيره ويرى النقص في سواه[1] وينصح ابن الجوزي بعلاج هذا المرض ويرى لدفعه : ـ

أ – أن يراجع الإنسان نفسه بحثاً عن عيوبها حتى تعرف قدرها ، فان غم عليه ذلك فعليه أن يسأل الغير عن قبائحها .

ب – أن يتأمل سيرة الصالحين من السلف كلما هم بالإعجاب بعمل من الصالحات أو بزهد اتصفَ به . ويضرب ابن الجوزي مثلاً لصالحي السلف الإمام أحمد بن حنبل فقد كان يحفظ ألف ألف حديث ، وكان كهمس ابن الحسن يختم كل يوم وليلة ثلاث مرات وصلى سليمان التيمي الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة ، فلو علم المعجب بعمله ما كان عليه الأوائل لعرف قدر نفسه ـ ويضرب ابن الجوزي مثلاً للمعجب بنفسه كمن يملك ديناراً ويعجب به ولا يدري أن في الدنيا من يملك ألوفاً كثيرة ـ قال إبراهيم الخواص : العجب ينتج من معرفة النفس[2] .

في دفع الكبر :

الكبر تعظيم شأن النفس واحتقار الغير ، ورذيلته من شر الرذائل التي نهى الله عنها ـ وربط بينها وبين ابليس الذي كبر عليه أن يمتثل لأمر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم كما يقول الله تعالى ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون . إلا ابليس استكبر وكان من الكافرين ﴾[3] ـ فحاق به جزاء الطرد من الجنة وناداه ربه ﴿ قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها ﴾[4] .

وعلامة الكبر فيما يرى ابن الجوزي الأنفة ممن يتكبر عليه والاختيال والفخر ومحبة تعظيم الناس له[5] .

---

(١) الطب الروحاني : ص ٢٥ .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٦ .
(٣) سورة ص : ٧٣ ، ٧٤ .
(٤) سورة الأعراف : ١٣ .
(٥) الطب الروحاني : ص ٢٣ ، ٢٤ .

وعلاج الكبر عند ابن الجوزي علمي وعملي : ـ

أ – فالعلاج العلمي تزويد النفس بالأدلة السمعية والعقلية على قبح رذيلة الكبر وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية تفيض في هذا المقام بالوعد والوعيد والعذاب الأليم لكل متكبر جبار ، ففي حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر . فقال الرجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً وفعله حسنة قال : إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس »[1] . وعن أبي هريرة وأبي سعيد قالا : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل / العز إزاري والكبر ردائي فمن نازعني فيهما عذبته »[2] .

ب -- والعملي له جانبان :

١ -- صحبة المتواضعين وسماع أخبارهم .

٢ – النظر إلى رذائل النفس وان يعلم أن ما يتكبر به ان كان مالا فهو مأخوذ من عن قريب والفضل إنما يكون في الغنى عن الشيء لأن الغني بالشيء فقير إليه ، وان كان علماً فقد سبقه خلق كثير أعلم منه ، وان كان بالتعبد فقد سبقه العباد[3] .

ثم ينصح ابن الجوزي كل فرد أن يتأمل مبدأ أمره ونهاية حياته حيث يلقى في التراب فيأكله الدود ويصير رفاتاً تسفيه السوافي ويقول : «هذا خبر البدن إنما الروح عليها العمل فان تجوهرت بالأدب وتقومت بالعلم وعرفت الصانع وقامت بحقه ، فما يضرها نقص المركب وان هى بقيت على ضعتها من الجهالة شابهت الطين بل صارت أخس حالة منه »[4] .

في دفع العشق عن النفس :

من الآفات التي يدفع اليها الهوى العشق الذي يستبد بالنفسفتصير به أسيرة هوى إنسان آخر ويقول الحكماء ان سبب العشق حركة نفس فارغة على اختلاف

(١) الطب الروحاني : ص ٢٤ ، والحديث رواه مسلم .
(٢) المرجع السابق : ص ٢٤ ، ٢٥ والحديث رواه مسلم .
(٣) صيد الخاطر : ٣٨٤/٢ ، الطب الروحاني . ص ٢٤ .
(٤) صيد الخاطر : ٤٩٢/٣ .

في ذلك . فمنهم من يقول : لا يعرض العشق إلا لظراف الناس ، وآخرون يقولون : بل لأهل الغفلة منهم عن تأمل الحمائق[1] .

والعشق فيما يرى ابن الجوزي يلحق أفدح الضرر بالعاشق ، ففيه تلف الأبدان وتارة الأديان ، وتارة تلفهما معاً ، ولذلك عرض ابن الجوزي للعلاج عن هذا الداء وساق في ذلك طرائق في غاية الاحكام :

أ - تجعل سبيل الوقاية من العشق ابتداء غض البصر وكف النظر حتى يكون في عاصم من الوقوع في هذا المرض ، إلا أنه يرخص في النظر المجرد الذي لا يوجب عشقاً ويجعل المحظور هو إمعان النظر مع قوة الطمع مع توفر الشباب والشهوة[2] .

ب - فإذا حدث أن وقع المرء في العشق ، تعين عليه المبادرة إلى العلاج قبل أن يستحكم الداء ويصف العلاج في :

١ - قطع السبب وسد الذرائع والصبر على ذلك والتزود بمخافة الله تعالى واستشعار رقابته تعالى ، وصدق الله تعالى فيما يرويه على لسان سيدنا لقمان وهو يؤدب ابنه ﴿ يا بني إنها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله ﴾[3] .

٢ ارتفاع النفس عن الصغائر وما يوجب نقصان الكرامة .

٣ - تذكرة عيوب المحبوب الباطنة كما قال ابن مسعود : إذا أعجبت أحدكم امرأة فليذكر مثالبها .

٤ - قضاء الوطر في النكاح الحلال لتنكسر الحدة ويغض النظر .

٥ - طول السفر والبعد عن مواطن المحبوب تجنباً للنظر .

٦ - النظر في كتب الزهد وذكر الموت وعيادة المرضى وزيارة القبور .

٧ - الصبر على كل ذلك والزمن جزء من العلاج[4] .

---

(١) صيد الخاطر : ١٥٤/١ ، ١٥٥ .

(٢) الطب الروحاني : ص ٨ ، ٩ .

(٣) سورة لقمان : ١٦ .

(٤) الطب الروحاني : ص ٩ ، ١٠ .

وإذا كان ابن الجوزي قد تقصى كل نوازع الهوى وتعقب كل الرذائل التي تنجم عنه ، فشرح بواعثها وبين عواقبها ووصف علاجها ، فإنه لم يقف عند حدوده التي تتناول علاقة الفرد بغيره من الأفراد والمجتمعات ، بل مد تأمله وتبصره إلى رذائل أخرى تكون في علاقة الفرد بنفسه ، فشرحهاوحلل جوانبها ووصف ما يراه ناجحاً في علاجها ، ونجتزئ من ذلك بما يلي –

دفع فضول الفكر :

يعرف ابن الجوزي الفكر بأنه اعمال النظر في مصلحة مستقبله واستدراك ما فات . فإذا كان فيما لا يثمر كان ضرراً ، وإذا كثر أنهك البدن . ويستشهد بقول أبقراط الذي يقول فيه : ينبغي للعلماء أن يتركوا الفكر وقتاً ما لئلا ينهك أبدانهم[1] لكن ابن الجوزي لا يحض على ترك الفكر على إطلاقه بل انه يرى ألا يترك العاقل الفكر مع التزام حدود ما هو من شأنه أو ما في قدرته تحقيقه . ويضرب أمثلة على ذلك . فمثلاً إذا تفكر العامي في أن يكون خليفة وأن ينال علم أبي حنيفة والشافعي ، ثم يجمع بينه وبين زهد بشر ومعروف الكرخي ويحصل مثل مال عبد الرحمن بن عوف . فهذه كلها أفكار تضني وتجهد النفس دون طائل وبالأخص إذا قنع بالفكر وتبع الكسل[2] وهكذا يربط ابن الجوزي بين الممكن وبين التفكر فيه ، وعند ذلك يحض على الفكر ، فقد تفكر خلق كثير من العصاة فتابوا ، وكثير من الملوك في غرور الدنيا فتزهدوا . قال ابن عباس : ركعتان مقتصدتان في تفكير خير من قيام ليلة والقلب ساه ، وبسنده إلى أم الدرداء قيل لها : ما كان أفضل عمل أبي الدرداء ؟ قالت / التفكر والاعتبار[3] .

في دفع فضول الحزن :

الحزن عند ابن الجوزي لا يخلو منه قلب مؤمن صادق الإيمان وينقل عن مالك ابن دينار قوله : إن القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب كما ان البيت إذا لم يسكن خرب[4] – بيد أنه ان كان الحزن مما تعرفه قلوب الخاشعين المحبين لربهم إلا أنه

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٣) الطب الروحاني : ص ٢٩ .

(٤) المرجع السابق : نفس الصفحة .

يجب اتقاء الإفراط فيه حتى لا يضر المزاج والصحة ويبعد الإنسان عن الاعتدال بل يجب على الفرد أن يتبصر في حزنه ، فان كان المحزون عليه لا يملك استدراكه ، لم يجد الحزن فتيلاً . وأما إذا كان الحزن على دنيا لم يصبها فذلك الخسران المبين والحزن هنا آفة من آفات الهوى والعقل من هذا الحزن براء - فعلى العاقل أن يدفع عنه مثل هذا الحزن متمثلاً تأديب الله تعالى لعباده ﴿ لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم ﴾[1] . فعلى الحزين أن يدفع عن نفسه الحزن ويعلم أنه سيسلو بعد حين « ومما يمحق الحزن العلم بأن لا يفيد والإيمان بالثواب ، ويذكر من أصابه أكثر من مصيبته »[2] .

في دفع فضول الفرح :

الفرح إذا اشتد كما يقول ابن الجوزي يضر ، بل ربما يقتل وينبغي للإنسان إذا رأى أسباب الفرح أن يدرج نفسه إليه - ويسوق ابن الجوزي مثلاً على ذلك بيوسف عليه السلام لما التقى بأخيه سأله : هل لك أب ؟ ولم يزل يلاطفه لئلا يفجأه بالسبب المفرح ، والقرآن الكريم حافل بالآيات التي تنبه إلى عدم اتفاق المرح الذي يمعن فيه الإنسان مع آداب المؤمن الكامل . من ذلك قوله ﴿ ولا تفرحوا بما آتاكم ﴾[3] وقوله ﴿ إن الله لا يحب الفرحين ﴾[4] . وعند العاقل لا وجه للفرح في الدنيا فحسبه أن يذكر مصيره وخوف المآل فينمحي الفرح .

وعلاج الفرح عند ابن الجوزي التفكر فيما سلف من الذنوب وفيما هو مقبل عليه من الشدائد . وقد قال الحسن البصري : فضح الموت الدنيا فلم يترك لذي لب بها فرحاً »[5] .

* * *

وإذا كنا قد استخلصنا من مصاحبتنا لأقوال ابن الجوزي مدى وضوحه في القول وتأكيد على أن الهوى هو مبعث كل الرذائل ، فانه يخلص من ذلك إلى القول

---

(١) سورة الحديد : ٢٣ .
(٢) الطب الروحاني : ص ٣٠ .
(٣) سورة الحديد : ٢٣ .
(٤) سورة القصص : ٧٦ .
(٥) الطب الروحاني : ص ٣٨ .

بان « فضيلة النفس هي الصبر على الرذائل »[1] . وهو يرى أن مصابرة الهوى هو الذي يهيئ النفس للحياة في رضا وقرة عين . ويستشهد بذلك بقوله تعالى : ﴿ انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين ﴾[2] . ويفرد ابن الجوزي الفصول العديدة لبيان فضل الصبر والحض عليه ، وفي مناشدة حارة وموعظة بليغة يقول :

« ..... وصابر عطش الهوى في هجر المشتهى وان أمض وأرفض ... فهو مقام من لو أقسم على الله لأبره »[3] ويقول : «ومتى اشتد عطشك إلى ما تهوى فابسط أنامل الرجاء إلى من عنده الري الكامل »[4] .

ويدعو ابن الجوزي كل ذي عقل أن يصابر هواه وأن يستعين على ذلك بتدبر عاقبة المعاصي وأن لذتها لا ينالها إلا سكران الغفلة »[5] .

ولكن ابن الجوزي وهو يحدد معيار الفضيلة بأنه الصبر على الرذائل وتجنب لذات الهوى لا يغفل جانب الطبع الإنساني وما ركب في الإنسان من الغرائز فيقول « لما كان بدن الآدمي لا يقوم إلا باجتلاب المصالح ودفع المؤذي ، ركب فيه الهوى ليكون سبباً لجلب المنافع »[6] ويضرب الأمثال للربط بين اللذه والمنفعة المتوخاة من ورائها فيقول : « لولا الهوى في المطعم ما تناول الطعام .... ولولا تركيب الهوى المائل بصاحبه إلى النكاح ما طلبه .... فأما العارفون فإنهم فهموا المقصود وأما الجاهلون فانهم مالوا مع الشهوة والهوى »[7] . وفي فهم شامل للحياة الإنسانية وضروراتها الاجتماعية يقرر ابن الجوزي أن أصلح الأمور الاعتدال في كل شيء »[8] .

فالفضيلة عند ابن الجوزي هي الصبر على هوى النفس والاعتدال في ممارسة الحياة في شتى وجوهها ، وهو بذلك رسخ المنهج العملي في الأخلاق وربط مفهوم الخلق بحسن سير الحياة ، فالخلق الحسن عنده هو حسن المعاملة بين الإنسان

---

(١) المرجع السابق : ٥ ، ٦ .

(٢) سورة يوسف : ٩٠ وراجع صيد الخاطر ج ١ ص ١٨٠ .

(٣) صيد الخاطر : ١٩٨/١ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٩٩ .

(٥) المرجع السابق : ١٨٥ .

(٦) المرجع السابق : ١٧٩ .

(٧) صيد الخاطر : ١٧٩/١ .

(٨) المرجع السابق: ص ٢٢٣ .

وبين كل ما يتصل به في حياته . ولا يكاد ابن الجوزي يسوق موعظة خلقية أو يحض على فضيلة أو ينهى عن رذيلة حتى يلوذ بكتاب الله تعالى يحتج به وبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل بها ، ونقرأ له قوله « تأملت قوله تعالى : ﴿ فمن اتبع هواي فلا يضل ولا يشقى ﴾[1] وان كل من اتبع القرآن والسنة وعمل بما فيهما ، فقد سلم من الضلال بلا شك وارتفع في حقه شقاء الآخرة ... وكذلك شقاء الدنيا فلا يشقى أصلاً .... ويبين هذا قوله تعالى ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ﴾[2] » .

الأسلوب التربوي عند ابن الجوزي :

لم يقف ابن الجوزي عند حد الحديث عن النفس وقواها الثلاث وما ينبثق عنها من فضائل ورذائل وكيفية ربط اللذة بالمنفعة وعدم تجاوزها وصولاً إلى الاعتدال الذي يراه واقياً من الوقوع في هاوية الإفراط أو التفريط ... ولم يكتف ابن الجوزي بهذا ، بل كان له أسلوبه التربوي المكمل لمنهجه الأخلاقي ... ونحن نطالع سمات هذا الأسلوب في عديد كتاباته التي يبرز فيها عنايته بالتربية ووجوب اضطلاع الآباء بها نحو أبنائهم في حداثتهم ، واضطلاع الأزواج بها نحو زوجاتهم :

أ ـ في رياضة الأولاد :

ينصح ابن الجوزي الأب أن يبدأ في تقويم ولده منذ الصغر خشية أن ينمو على اتباع الهوى ، فيصير ذلك عنده طبعاً يكون رده عنه فيما بعد صعباً . ولابن الجوزي في نظرته إلى تربية الطفولة نظرة فاحصة دعته إلى أن يفرق بين النجباء من الصغار وغيرهم ، فيوحي بالاهتمام بالعباقرة وهو بذلك سابق للنظريات التربوية الحديثة التي تقسم الصغار حسب مستوى الذكاء[3] .

ثم يكشف ابن الجوزي عن عمق درايته بالتربية عندما يوصي الآباء أن يكونوا متلطفين مع أبنائهم ، لأن القسوة قد تدمر ولا تفيد في تهذيب الخلق ، ويورد ابن الجوزي في ذلك قولاً لسفيان الثوري إذ سأله رجل : نضرب أولادنا على الصلاة ؟

---

(١) سورة طه : ١٢٣ .

(٢) سورة الطلاق : ٢ .

(٣) الطب الروحاني : ص٤٦ .

قال : بل بشرهم وكان زبيد اليافي يقول للصبيان : من صلى منكم فله خمس جوزات [١] ، وغير ذلك من أساليب التشجيع .

ولابن الجوزي نظرته من حيث السن الذي يبدأ منه تلقين الصبي العلم فيقول : « فأما تدبير العلم ينبغي أن يحصل الصبي من حين يبلغ خمس سنين على التشاغل بالقرآن والفقه والحديث .... لأن زمان الحفظ إلى خمس عشرة سنة » [٢] . وهذه المرحلة من العمر من (٥ ١٥) تكاد أن تكون عند التربويين المحدثين هي فترة التعليم الإلزامي لدى كافة المجتمعات .

ويوصي ابن الجوزي الآباء أن يجنبوا صغارهم قرناء السوء ، فيكشف بذلك عن حسن وزنه لتأثير البيئة والوسط الأخلاقي في النفوس .

ويرتفع ابن الجوزي بمهمة تربية الصغير إلى القول بان الصغار أمانة عند آبائهم ولا يكون الأب مؤديا لهذه الأمانة إلا بتعليم صغيره الخير ومكارم الأخلاق ،فان قلب الصغير يكون فارغا يقبل ما يلقى إليه . ويضرب أمثلة على الأخلاق التي يرى وجوب تنشئة الصغار عليها كالحياة والسخاء والعادات الحسنة .

ويدعم ابن الجوزي أسلوبه التربوي في تنشئة الصبيان بحصيلة وافرة من العلم بالنفوس وكيفية رياضتها ، فيشير على الآباء والمؤدبين ألا يوبخوا الصبي إلا سرأ ـ بل ويحسن التغافل عن إساءته بعض الأحيان منعا من أن يعرف بين الناس بسوء الخلق من صغره .

على أنه لا يمنع من ضرب الصبي إذا لم يجد التلطف معه ويورد عن لقمان قوله لابنه يا بني ضرب الوالد مثل السماء للزرع [٣] .

ويربط ابن الجوزي بين العقل السليم والجسم السليم فيمضي على ما فيه صحة بدن الصبي من رياضة وحث على المشي وعدم الإفراط في الأكل والنوم . وتظهر حكمة ابن الجوزي في النهي عن ضرب الابن بعد بلوغه ، ولا أن يساء إليه لأنه حينئذ يتمنى فقد الوالد ليستبد برأي نفسه ويرى أن من بلغ العشرين سنة ولم يصلح ، فبعيد إصلاحه ، إلا أن الرفق يتعين بالكل .

---

(١) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٢) صيد الخاطر ٣٤٣/٢ .

(٣) الطب الروحاني : ص ٤٦ ، ٤٧ .

وحتى لا تتملك الحسرة قلب الأب الذي لم يوفق في تربية ولده ، يشير ابن الجوزي إلى أن الأمور بيد الله « وما ينفع تأديب الوالد إذا لم يسبق اختيار الخالق لذلك الولد ، فانه سبحانه إذا أراد شخصاً رباه من طفولته وهداه إلى الصواب ، ودله على الرشاد وحبب إليه ما يصلح »[1] .

وحيثما تأملنا كلام ابن الجوزي في تربية الصغار وهو الموضوع الذي أولاه عناية ملحوظة نراه بلغة عصره أخصائياً نفسياً ومربياً عظيماً وناصحاً أميناً .

ب ـ في رياضة الزوجة :

ولابن الجوزي آراؤه الجلية الواضحة في اعتبار الرجل مسؤولاً عن تقويم المرأة والأسرة ورياضة الزوجة بحسن العشرة ووجوب التكافؤ بين الزوج وزوجته ، من حيث السن وعدم الإقبال على تعدد الزوجات إلا لعلة ، وتجنب الإفراط في معاشرة النساء ، إلى غير ذلك من الفصول التي وردت في « صيد الخاطر »[2] و« الطب الروحاني »[3] .

وبعد :

فإن المطالع لكل ما كتبه ابن الجوزي في مباحثه الأخلاقية ، لا يلبث أن يمتلئ يقيناً بأن هذا الإمام الواعظ المربي كان ذا منهج أخلاقي قوامه : –

- اعتصامه بكتاب الله وسنة رسوله .
- فهمه للحياة وعلائقها على ضوء هذا الاعتصام .
- محاولته أن يصوغ الحياة ما وسعه لتتفق مع هذا الفهم .
- قدرته على فهم النفوس وسبر غورها ومعرفة خفاياها .
- وضوحه في وضع الحلول لكل مشكلة تناولها .

---

(١) صيد الخاطر : ٣٥٤/٢ .

(٢) المرجع السابق : ٤١٣/٢ ، ٤٨١ .

(٣) الطب الروحاني : ص ٤٧ .

الخاتمة

إذا كان لي في ختام بحثي هذا أن أضعه بين أيدي الباحثين أن ﴿ هاؤم اقرءوا كتابيه ﴾ فإني أستميحهم العذر عما عساهم يجدون خلاله من القصور إذ لا كمال إلا لمن ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ تبارك اسمه وحسبي أن يكون جهدي قد أسفر عن النتائج الآتية : ـ

أولاً ـ في مباحث الباب الأول :

١ ـ دفعنا اللبس الذي وقع فيه ابن العماد الحنبلي لما ذهب إلى أن ابن ناصر خال ابن الجوزي والصحيح أنه شيخه الأول .

٢ ـ وحققنا ما أورده الشيخ حامد الفقي لدى نشرة كتاب « لفتة الكبد» من أن أبا القاسم بن الجوزي ولد عام ٥٨٠ هـ وقتل عام ٦٥٦ هـ ـ فأثبتنا بالأدلة القاطعة أنه ولد قبل عام ٥٧٠ بكثير وأن المقتول عام ٦٥٦ هو يوسف بن الجوزى سفير الخليفة المستعصم .

٣ ـ أثبتنا اهتمام ابن الجوزي بتوثيق علاقته بأولي الأمر وتقبله لعطاياهم قاصداً من ذلك تقوية يده في مقاومة البدعة كما جرى في عهد الخليفة المستضيء إلا أنه مع اهتمامه هذا لم يكن يساير الحكام في أهوائهم فحلت به النقمة على يد الخليفة الناصر ووزيره .

٤ ـ وأثبتنا في مبحث فقهه أن المعتمد عنده أن باب الاجتهاد مفتوح لمن هو أهل له فلم ينته الاجتهاد بفقه الأئمة الأربعة كما يذهب كثيرون .

٥ - وفي مبحث مؤلفاته جعلنا الاعتماد في اثباتها على ما أثبته هو نفسه في مصنفاته المقطوع بصحة نسبتها إليه .

٦ - وفحصنا الشبهة التي وقع فيها البعض بقولهم إن كتابه «لفتة الكبد» من مصنفاته في أخريات حياته وبالتحديد بعد سنة ٥٨٠ هـ فأثبتنا أن هذا الكتاب من انتاجه قبل ذلك بكثير .

٧ - وأشرنا إلى ذهاب البعض إلى نسبة كتاب النساء وآدابهن إلى ابن القيم الجوزية واستقرأنا العلة في عموم الخلط بين العالمين الجليلين فأثبتنا انتساب ابن القيم إلى المدرسة الجوزية التي أسسها يوسف بن الجوزي .

٨ - وحققنا صحة نسبة مخطوط «الجليس الصالح والأنيس الناصح» إليه فثبت لنا أنه لسبطة أبو المظفر وليس له ، وكذلك حققنا عدم صحة نسبة كتاب «تجريد التوحيد المفيد» إليه وأنه للمقريزي .

ثانياً ـ في مباحث الباب الثاني :

٩ - أثبتنا أن علوم القرآن والسنة تزود صاحبها بالقدرة على تقييم كل الثقافات ومناقشة مختلف الآراء على ما رأينا في المثل الواضح من ثقافة ابن الجوزي .

١٠ - وأثبتنا أن النظرة الفلسفية إلى الكون والحياة يتسع لها كتاب الله بل ويدعو إليها وقد حصل ابن الجوزي من خلالها أدلته على وجود الله .

١١ - وأثبتنا أن ما حصله ابن الجوزي هو ذات ما حصله الفيلسوف ابن رشد الذي يعاصره في الزمان مع اختلاف المكان فبان بذلك مدى ما يصنعة التأثير القرآني من وحدة الفكر بين المؤمنين به مع تباعد الأقطار ، كما بدا من خلال ذلك أن العلامة ابن رشد من صنع الثقافة الإسلامية أولاً وآخراً ، ونترك القطع في هذه المسألة لبحث يتخصص فيها .

١٢ - ورأينا أن الفاصل دقيق بين المشروع والمحظور في علم الكلام حتى لدى أفذاذ العلماء مما أوقع ابن الجوزي في الخوض في التأويل وذهابه فيه إلى المدى الذي أثار ندمه من بعد فوصفه بأنه مقام خطير .

١٣ - واستقرأنا قضايا الإيمان فوجدنا أن العقل يتسع لها جميعاً بل ويقود إليها كلما خلا من هوى التقليد للآخرين أو الغرور بقدرته فأثبتنا أن قيمته في الوصول إلى الحق تتلو الشرع مباشرة .

١٤ - وبينا في شأن الإيمان بالرسل أن العقل يدل على وجوب بعثة الرسل حسبما استدل ابن الجوزي وسمينا دليله ذاك دليل التكامل كما يقضي العقل بوجوب أن يكون الرسل من البشر وسمينا هذا الدليل عنده دليل التماثل .

١٥ - واستخلصنا تفكير ابن الجوزي في مشكلة القضاء والقدر ورأينا أنه يذهب إلى أن الله خالق العباد وأفعالهم ومجازيهم عليها ولا ظلم في ذلك إذ ليس لمخلوق على الخالق حقاً يعد سلبه ظلماً فالله مالك يتصرف في ملكه ولا يتصور نسبة الظلم إليه وأن الحكمة في ذلك تخفى على العقول فعليها بالتسليم .

١٦ - وخلصنا من كل ذلك إلى بيان موقف ابن الجوزي بين العقل والتقليد وتقريره أن العقل له وجوده وماهيته ووظائفه وأنه محدود بقدرة يتعين عليه استعمالها وعدم تجاوزها فله أن يفكر فيما هو من شأنه ويسلم بما هو خارج عن قدرته .

ثالثاً ــ وفي مباحث الباب الثالث :

١٧ تبين لنا أن موقف ابن الجوزي من التصوف مؤسس على دراسة شاملة لمنشأ وتطور هذه النزعة .

١٨ - وأنه التزم في نقده للمتصوفين جانب الحيطة والإنصاف ففرق بين الأوائل والأواخر منهم وعد هؤلاء الأوائل من جملة الزهاد والعباد ولا مأخذ عليهم لديه إلا قلة علمهم .

١٩ - وعرض للأواخر فشدد النكير عليهم مع بيان الحجة في موقفه ففصل المآخذ التي يأخذها عليهم مبيناً مخالفتها للكتاب والسنة .

٢٠ - ومن خلال حملته على شطحات الصوفية جاءت حملته على الغزالي فكانت تقييماً أميناً لهذا المفكر لم ينقد فيه للهجوم الذي ينكر معه فضل الرجل فبينه في موضعه واستظهرنا أن لابن الجوزي تأثره بالغزالي وأشرنا إلى أن من مظاهر هذا التأثر تأليفه كتابه «تلبيس ابليس» وهو في عنوانه وموضوعه مماثل للكتاب الذي ألمح الغزالي إلى أنه ينتوي تأليفه ، وان كان ابن الجوزي لم يشر إلى ذلك .

٢١ - وانتهينا من النتائج المتقدمة إلى أن ابن الجوزي لم يكن كما عرف لدى الكثيرين عدواً لدوداً للتصوف كلية بل كان للرجل ذوقه ووجده ورياضته

لنفسه هو في الجملة لا ينكر التصوف المشروع الذي يقوم على أساس من الشريعة والفقه بأحكامها .

٢٢ - وأثبتنا خلال الدراسة أن الإسلام بعد الحياة وما بعد الحياة فلا يحل لمسلم أن يهجر الحياة أو يغفل عما بعدها .

٢٣ وخلصنا إلى موقفه من الأخلاق فبنا أن أساسها عنده الشرع والعقل .

٢٤ - واستظهرنا من خلال دراسته تكريمه للإنسان واعتباره بفطرته أهلا لبلوغ الكمال وأن العلل طارئة .

٢٥ وعرضنا للعلل التي رآها نافية للأخلاق فبان أن للرجل إلمامه الواسع بالنفس الإنسانية وتقسيماتها على نحو يوحي باطلاعه على ما كتبه الأولون مع وضوح المكون القرآني في تأملاته النفسية ونرى أن هذا الجانب ميدان للدراسة متخصصة ينبغي أن تفرغ له .

٢٦ - وحصلنا العلل الأخلاقية فوجدناها عنده عائدة إلى اتباع الهوى .

٢٧ - وبان لنا أن منهجه في اجتناب الهوى هو الاعتدال في كل شيء .

٢٨ - وعرضنا لمنهجه التربوي فدل ما وقعنا عليه في هذا الخصوص على أن للرجل نظرته التربوية العميقة في تربية الصغار تدل على فهم واسع لتأثير البيئة بالقدرة والحق أن جوانبه الوعظية والتربوية جديرة بأن تفرد لها مباحث خاصة .

* * *

وبعد

فأرجو أن أكون بما قدمت قد أسهمت بجهدي المتواضع في إنارة طريق البحث لعقول أخرى نرجو لها توفيقاً أكبر في خدمة الحق والحقيقة .

والحمد لله أولاً وآخراً

المَرَاجِعُ وَالفَهَارِسِ

ثبت المراجع

أولاً : القرآن الكريم

ثانياً : مؤلفات ابن الجوزي

أ ـ المخطوطات :

١ – البازي الأشهب المنقض على مخالفي المذهب (جامعة الدول العربية) — ٤٤ توحيد

٢ – الثبات عند الممات — ٢٧٠ تيمور

٣ – اللطائف الكبرى (مكتبة جامع الأزهر) — ١٩٣ أباظة ٦٣٦٠

٤ – المقامات الجوزية في المعاني الوعظية — ٤٩٤ أدب

٥ – المواعظ والمجالس — ٩٧٦ تصوف

٦ – المورد العذب — ٢٥٧٤ تصوف

٧ – المنتخب في النوب (مكتبة جامع الأزهر) — ١٤٠٧ محروس ٤٢٧٤

٨ – النطق المفهوم من أصل الصمت المعلوم (مكتبة جامع الأزهر) — (١٣٠) ٥٠٢٢

٩ – تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهى — ٢٦٠١ تصوف وأخلاق دينية

١٠ – جواب السكري على كلام ابن الجوزي في الشيخين	٦٥٣ تيمور عقائد
١١ – شذور العقود في تاريخ العهود	٩٩٤ تاريخ
١٢ – رسالة في الحث على طلب العلم	٢٥٩١٦ فن ب
١٣ – مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات	١٥٢٣ علم كلام
١٤ – مختصر بر الوالدين وصلة الرحم	٦٣ مجاميع م
١٥ – مناقب بغداد	١٤٤٣ تاريخ
١٦ – منهاج القاصدين	(١٥٣٨)
(مكتبة جامع الأزهر)	٣٢٧٧

ب ـ المطبوعات :

ابن الجوزي

١ – الطب الروحاني : مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٤٨ هـ .

٢ – الموضوعات (٣ أجزاء) : المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٦ هـ .

٣ – المنتظم في تاريخ الملوك والأمم : حيدر أباد سنة ١٩٤٠ .

٤ – الياقوتة (ضمن مجموعة) : المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٠٩ هـ .

٥ – بستان الواعظين ورياض السامعين : المطبعة العربية ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م .

٦ – تلبيس ابليس : مطبعة المنيرة (بدون تاريخ)

٧ – دفع شبهة التشبيه (نشرة حسام الدين المقدس) : مطبعة الترقي ١٣٤٥ هـ .

٨ – ذم الهوى (حققه مصطفى عبد الواحد) : القاهرة ١٩٦٢ .

٩ – رؤوس القوارير (تحقيق أمين عبد العزيز) : مطبعة الجمالية ١٣٣٢ هـ ١٩١٤ م .

١٠ – روح الأرواح : المطبعة العلمية ١٣٠٩ هـ .

١١ – زاد المسير في علم التفسير : المكتب الإسلامي بدمشق ١٣٨٥ هـ .

١٢ – سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان : مطبعة منشأة المعارف سنة ١٩٧٠ م .
(قمنا بتحقيقه مع زميلة أخرى وراجعه د. النشار)

١٣ – صيد الخاطر (تحقيق علي وناجي الطنطاوي) : دار الفكر بدمشق سنة ١٩٦٠ م .

١٤ – صفوة الصفوة (طبعة أولى) : مطبعة دائرة المعارف بحيدر اباد سنة ١٣٥٥ هـ .

١٥ – لفتة الكبد إلى نصيحة الولد : مطبعة المنار سنة ١٣٤٩ هـ

١٦ – مختصر منهاج القاصدين : مطبعة ابن زيدون دمشق سنة ١٣٤٧ هـ

١٧ – مناقب أحمد بن حنبل : مكتبة الخانجي ١٣٤٩ هـ .

ثبت المراجع

١ ـ المخطوطات

أبو المعين النسفي ١ – التمهيد في أصول الدين ١٧٢ توحيد

أبو جعفر الطحاوي ٢ – الاعتقاد في أصول الدين
(ملحق بالتمهيد لأبي المعين النسفي) ١٧٤ توحيد

أبو منصور الماتريدي ٣ – التوحيد ٢٦٣٣٨ ب
(مصور عن جامعة كمبردج)

الآمدي ٤ – ابكار الأفكار ٥٣٤ طلعت علم كلام

الجويني (امام الحرمين) ٥ – الشامل
(مصور عن كوبريلي باستامبول) ١٢٩٠ علم كلام

الذهبي ٦ – تاريخ الإسلام
(مجلد ٢٨ (٥٩٣ إلى ٦٠٣) ٤٢ تاريخ
٧ – سير أعلام النبلاء
(الجزء الأول من جـ ١٣) ١٢١٩٥ خ

الشهرزوري ٨ – تواريخ الحكماء (نزهة الأرواح)
مصور عن راغب باستامبول ١٢٠٥٠ ح

الصفدي ٩ – الوافي بالوفيات
الجزء السادس من القسم الأول ١٢١٩ تاريخ

العلمي ١٠ – المنهج الأحمدي
(المجلد الثاني) ٨٣٨ تيمور تاريخ

اللبان المصري ١١ – إزالة الشبهات عن الأحاديث
والآيات ٢٠٧٢٣ فن ب

عبد السلام (عز الدين)	١٢ – تفليس الابليس	مباحث إسلامية ٤٠٤ تصوف ٦٥٥٧

ب ـ ثبت المطبوعات

أبو الحسن الأشعري	١ – مقالات الاسلاميين (تحقيق محيي الدين)	مكتبة النهضة ١٩٥٠
	٢ – الابانة عن أصول الديانة	مطبعة حيدر أباد (بدون تاريخ) .
	٣ – اللمع	طبع ببيروت سنة ١٩٥٢
أبو داود	٤ – السنن	المكتبة التجارية (بدون تاريخ)
ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين)	٥ – الرسالة التدمرية	مطبعة الإمام بمصر (بدون تاريخ)
	٦ – مجموع فتاوى ابن تيمية (المجلد الخامس والسادس)	مطابع الرياض ١٣٨١ هـ
ابن حزم	٧ – الفصل في الملل والأهواء والنحل	المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .
أحمد أمين	٨ – الأخلاق (الطبعة الثانية)	مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٨ م
	٩ – ظهر الإسلام (الطبعة الثالثة)	النهضة سنة ١٩٦٢ م
ابن رشد	١٠ – مناهج الأدلة في عقائد الملة (مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور قاسم)	الأنجلو سنة ١٩٥٥
ابن مسكوية	١١ – تهذيب الأخلاق	مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ .
ابن القيم الجوزية	١٢ – مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة	مطبعة الإمام
الأصبهاني (أبو نعيم)	١٣ – حلية الأولياء	الخانجي ١٣٥١ هـ
الأيجي	١٤ – المواقف	طبعة استانبول
الأجوري	١٥ – الشريعة (تحقيق الفقي)	مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩

البغدادي «عبد القاهر» ١٦ – الفرق بين الفرق مطبعة المدني

الجويني «إمام الحرمين» ١٧ – الإرشاد إلى قواطع الأدلة مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٠ م

١٨ – العقيدة النظامية (تحقيق الكوثري) مطبعة الأنوار ١٣٦٧ هـ ١٩٦٠ م

الحصني الدمشقي ١٩ – دفع شبهة من تشبه وتمرد مطبعة الحلبي ١٣٥٠ هـ

الدارمي «الماريسي» ٢٠ – رد الدارمي (تحقيق الفقى) أنصار السنة المحمدية سنة ١٣٥٨ هـ

السهروردي (شهاب الدين) ٢١ – عوارف المعارف المكتبة العلامية ١٣٥٨ هـ سنة ١٩٣٩ م

الشاطبي (أبو اسحق إبراهيم بن موسى) ٢٢ – الاعتصام (تحقيق رضا) مطبعة السعادة بمصر

الشهرستاني «عبد الكريم» ٢٣ – الملل والنحل الحلبي ١٣٨١ هـ ، ١٩٦١

٢٤ – نهاية الاقدام (تحقيق الفردجيوم) جامعة أكسفورد سنة ١٩٣١ م

الطوسي «نصير الدين» ٢٥ – شرع يوسف بن المطهر الحلي على تجريد الاعتقاد بومباي سنة ١٣١٠ هـ

القشيري (عبد الكريم) ٢٦ – الرسالة القشيرية مطبعة صبيح ١٣٦٧ هـ سنة ١٩٥٧ م

المظفر «محمد رضا المظفر» ٢٧ – عقائد الإمامية مطبوعات النجاح بالقاهرة ١٣٨١ هـ

الغزالي «الإمام» ٢٨ – إحياء علوم الدين الحلبي ١٣٨٧ هـ ، ١٩٣٩ م.

٢٩ – الأربعين في أصول الدين المكتبة التجارية بمصر

٣٠ – إلجام العوام عن علم الكلام مطبعة المنيرة بمصر سنة ١٣٥١ هـ

٣١ – الاقتصاد في الاعتقاد مكتبة الحسين التجارية بمصر

المؤلف	الكتاب	الناشر
	٣٢ – المنقذ من الضلال (تحقيق د. عبد الحليم محمود)	الأنجلو المصرية ١٩٦٤ م
	٣٣ – تهافت الفلاسفة (تحقيق د. سليمان دينا)	دار المعارف سنة ١٩٥٨ م
	٣٤ – فضائح الباطنية	الدار القومية للطباعة ١٣٨٣ هـ ، ١٩٦٤ م
	٣٥ – فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة	مطبعة الترقي سنة ١٣١٩ هـ ١٩٠١ م
الفخر الرازي	٣٦ – أساس التقديس	الحلبي ١٣٥٤ هـ/١٩٣٥ م
	٣٧ – الفقه على المذاهب الأربعة	طبعة الشعب
القرطبي	٣٨ – الجامع لأحكام القرآن	طبعة الشعب سنة ١٩٧٠ م
الكلاباذي «أبو بكر محمد»	٣٩ – التعرف لأهل التصوف	دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٨٠ هـ
المقبلي «اليمني»	٤٠ – العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ	الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ
اليافعي	٤١ – مرآة الجنان وعبرة اليقظان	مطبعة حيدر أباد سنة ١٣٣٨ هـ
جورج قنواتي «الأب»	٤٢ – فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية	دار العلم ببيروت
زكي مبارك «الدكتور»	٤٣ – الأخلاق عند الغزالي	المكتبة التجارية الكبرى
شيخ محمد حبيب الله	٤٤ – زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم	الحلبي
عبد الكريم الخطيب	٤٥ – إعجاز القرآن	دار الفكر العربي ١٣٨٣ هـ
عبد الكريم عثمان	٤٦ – سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه	دار الفكر بدمشق سنة ١٩٦٤ م
عباس العقاد	٤٧ – الله في نشأة العقيدة الإلهية	دار المعارف سنة ١٩٦٠
عبد العزيز عزت «الدكتور»	٤٨ – ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها	مطبعة الحلبي ١٩٤٦ م

علي سامى النشار «الدكتور» ٤٩ – نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام (حا) دار المعارف سنة ١٩٦٥ م

محمد شفيق غربال ٥٠ – الموسوعة العربية الميسرة القاهرة

محمد فؤاد عبد الباقي ٥١ – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم طبعة الشعب ١٩٦٨

محمد كرد علي ٥٢ – الإسلام والحضارة العربية دار الكتب العربية ١٣٥٤هـ

محمد مبروك نافع ٥٣ – تاريخ العرب (الطبعة الثانية) دار العالم العربي سنة ١٩٤٩ م

محمود قاسم «الدكتور» ٥٤ – مقالة العقل والتقليد المجلس الأعلى لرعاية الشباب

مصطفى الغرابي ٥٥ – تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة الكلام عند المسلمين مكتبة صبيح ١٣٧٨ هـ ١٩٥٩ م

منبر الإسلام «مجلة» ٥٦ – مقالة الدكتور عبده بدوي عدد صفر سنة ١٣٩٠ م

كتب عامة وفهارس

١ - أبو شامة المقدسي : الذيل على الروضتين (أو تراجم رجال القرنين السادس والسابع) ـ ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م .

٢ - اليافعى المكي : مرآة الجنان وعبرة اليقظان (طبعة أولى) ـ طبع حيدر أباد ١٣٣٩ هـ

٣ - ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ـ مكتبة القدس سنة ١٣٥٨ هـ

٤ - ابن العبدي : تاريخ العبدي ـ المطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٨٩٠ م

٥ - ابن ثغري بردى : النجوم الزاهرة ـ مطبعة دار الكتب ١٣٥٥ هـ سنة ١٩٣٦ م

٦ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ـ طبع الهند سنة ١٣٣٩ هـ

٧ - ابن خلكان : وفيات الأعيان ـ (تحقيق محيي الدين عبد الحميد) ـ مكتبة النهضة سنة ١٩٤٨ م

٨ - ابن رجب البغدادي : الذيل على طبقات الحنابلة ـ (الطبعة الأولى تحقيق الفقي) ـ طبع بمطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٢
(الطبعة الثانية تحقيق هنري ـ لاووس وسامى الدهان) ـ المعهد الفرنسي

٩ - ابن كثير الدمشقي : البداية والنهاية ـ مطبعة السعادة بمصر

١٠ - ابن هداية الله الحسيني : طبقات الشافعية ـ طبع بغداد سنة ١٣٥٦ هـ

١١ - اسماعيل البغدادي : هدية العارفين ـ استامبول سنة ١٩٥٥ م

١٢ - الحافظ الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ

١٣ - الحموي «ياقوت» : معجم البلدان ـ طبع بمصر سنة ١٣٥٤ هـ سنة ١٩٠٦ م

١٤ - الزركلي «خير الدين» : الاعلام (الطبعة الثانية) ـ بيروت .

١٥ - السبكى «تاج الدين» : طبقات الشافعية الكبرى ـ المطبعة الحسينية المصرية

١٦ - السيوطى «جلال الدين» : طبقات المفسرين ـ طبع ليدان

١٧ – القفطي : أخبار العلماء ـ مطبعة السعادة بمصر
١٨ – بروكلمان : الجزء الأول والمستدرك ـ
١٩ – جرجس زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ـ مطبعة الهلال سنة ١٩٣١ م
٢٠ – حاجي خليفة : كشف الظنون ـ طبع استامبول سنة ١٩٤١ م
٢١ – سبط ابن الجوزي : مرآة الزمان ـ طبع شيكاغو سنة ١٩٢٠ م
٢٢ – سركيس «يوسف اللبان» : معجم المطبوعات العربية ـ طبع مصر
٢٣ – عمر رضا كحاله : معجم المؤلفين ـ مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٨٠ هـ
٢٤ – طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ـ (طبعة أولى) ـ طبع حيدر أباد

فهارس استخدمت في تحقيق كتبه

(عدا الفهارس التي اطلعت عليها ولم أجد فيها كتب لابن الجوزي)

١ – دار الكتب المصرية ومعه (الفهارس التيمورية + طلعت)
٢ – مكتبة الأزهر (الجامع + الجامعة)
٣ – معهد المخطوطات في الجامعة العربية بالقاهرة
٤ – فهرس مكتبة البلدية بالاسكندرية
٥ – فهرس دار الكتب الظاهرية بدمشق
٦ – كشف الشبهات عن المشتبهات لمحمد بن علي الشوكاني مطبعة المعاهد بمصر .
٧ – كشف الظنون حاجي خليفة ـ طبعة استامبول سنة ١٩٤١ م ، سنة ١٣٦٠ هـ .

رقم الإيداع ٣٧٦٨ / ٨٧

مطابع الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ - هاتف ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE